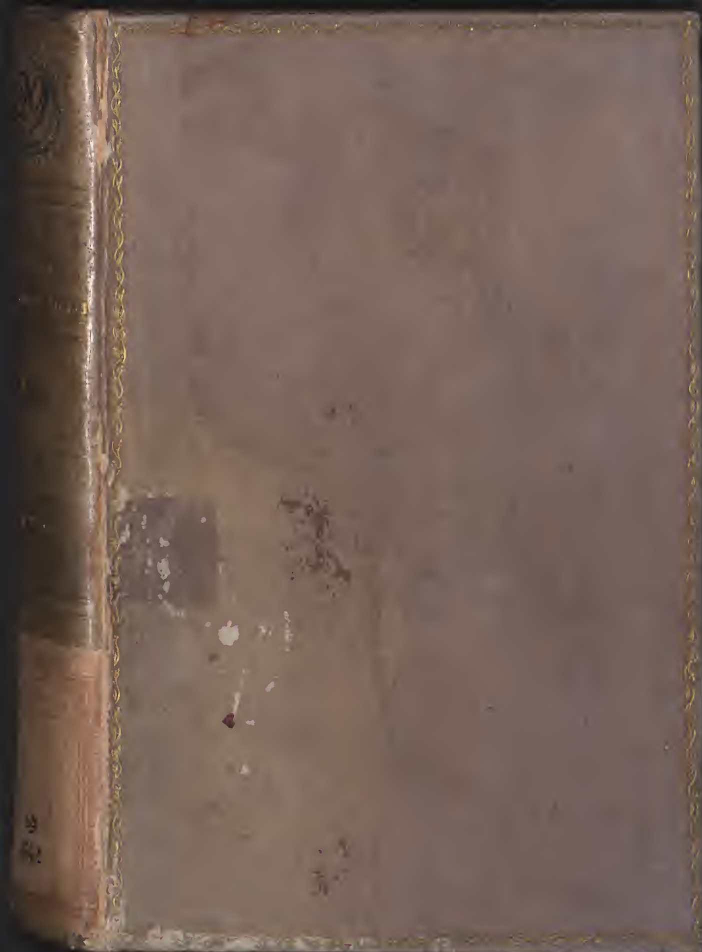
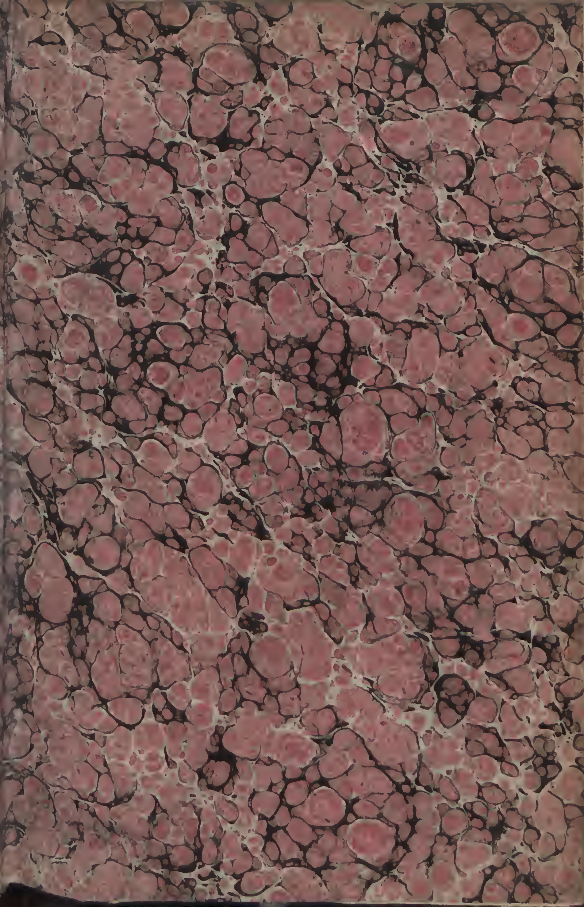
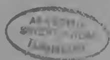




PRINCIPES
DE PHILOSOPHIE.



PRINCIPES
DE PHILOSOPHIE

POUR

DES INITIÉS AUX MATHÉMATIQUES

PAR

Mr VALPERGA-DE-CALUSO,

Membre de la Légion d'Honneur, de l'Académie Impériale de Turin, de la Société Italienne des Sciences etc., Correspondant de l'Institut Impérial etc.



TURIN 1811.

AU PALAIS DE L'ACADÉMIE

PAR VINCENT BIANCO.

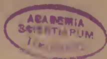


TABLE
DES CHAPITRES.

CH. I. *Différence entre* être *et* exister. Page 2
CH II. *Vérités de raison, et vérités de fait* 11
CH. III. *Connaissance des objets sensibles* 20
CH. IV. *De la certitude* . . . 30
CH. V. *Certitude des objets hors de nous* 42
CH. VI. *De l'espace et du temps* 52
CH. VII. *Des corps* 66
CH. VIII. *De la pesanteur.* . . 76
CH. IX. *Des premières causes physiques* 87
CH. X. *Éclaircissemens* . . . 100
CH. XI. *Premier pas à l'idée de substance immatérielle* . . 115
CH. XII. *Second pas* 125

CH. XIII. *De l'ame* . . Page 135
CH. XIV. *Faux principe de Descartes* 143
CH. XV. *De l'ame des bêtes*. 156
CH. XVI. *Comment des êtres simples ont l'existence dans un temps* 165
CH. XVII. *Abus de la métaphysique* 174
CH. XVIII. *Abus des croyances religieuses* 183
CH. XIX. *Faux principe de Leibnitz* 195
CH. XX. *Contre le même, et de la futurition* 205
CH. XXI. *De la possibilité des choses tout-à-fait pareilles* 215
CH. XXII. *Indifférence incontestable* 226
CH. XXIII. *Développement de notre volonté* 238
CH. XXIV. *Du hasard et de la contingence* 247

CH. XXV. *Objections* . Page 254
CH. XXVI. *Principe de moralité* 263
CH. XXVII. *Du mérite* 274
CH. XXVIII. *Continuation du même sujet* 287
CH. XXIX. *De l'amour de la vérité* 302
CH. XXX. *Observations sur les principes, et conclusion* . 312

Felix, qui potuit
rerum cognoscere causas!

Heureux qui sut dévoiler la Nature!
Heureux qui sait l'ignorer sans murmure!

PRINCIPES DE PHILOSOPHIE.

Platon ne voulait à son école personne qui ne connût la géométrie. Dans un siècle où elle est cent fois plus commune, j'espère qu'on trouvera bon que je tâche d'en tirer un plus grand parti, quand ce ne serait que pour plaire à ceux que le titre de ce livre peut inviter. Il n'aura point d'attraits pour des esprits paresseux qui souhaitant de s'amuser par la lecture, sont bien aises d'y trouver aussi de l'instruction, mais seulement lorsqu'elle n'exige pas une attention suivie, et qu'elle s'acquiert sans le moindre effort de méditation et d'étude. Je m'en serais tenu à appeler *Morceaux de Philosophie* ce peu de *Principes*, si je n'étais persuadé que ce nom ne mettra point les lecteurs dans l'attente de quelque chose de plus fondamental et nouveau.

CHAPITRE I.er

Différence entre être *et* exister.

On veut philosopher. Cela ne se peut sans le secours de la parole ; et malheureusement les mots trompent. Comme c'est en les rapprochant, en les combinant que nous avons la facilité de rapprocher, de combiner les idées, ils nous sont infiniment utiles pour étendre nos connaissances. Mais ils ont souvent plusieurs acceptions ; ce qui est la source de nos erreurs. Je ne vais pas, après la XII.e satyre de Boileau, faire une diatribe contre l'équivoque. Mais il me faut la décéler, l'éclaircir dans un petit nombre de mots qui demandent, à mon avis, la plus grande attention en métaphysique.

Je commencerai par l'équivoque des deux verbes, *être*, *exister*, que l'on emploie souvent très-bien comme synonymes, pendant que l'on peut dire aussi qu'hormis

Dieu, rien n'existe de ce qui est, rien n'est de ce qui existe; vu qu'en ce contraste *être* et *exister* ne peuvent se prendre dans le sens qui leur est commun.

Lorsque l'on parle d'un individu, *il est* veut dire *il existe*. Mais lorsque le mot *est* joint l'attribut au sujet d'une proposition qui ne regarde pas un être individuel, alors *est* y signifie la vérité, non l'existence de ce qu'elle énonce. Rien n'existe qui ne soit déterminé en tout sens. Notre pensée ne détermine jamais tout. Mais quand je parle d'une chose individuelle, ce n'est pas de mon idée qu'il est question, c'est de la chose dont je peux ignorer une infinité de déterminations, mais non supposer qu'elle existe sans que tout y soit déterminé.

C'est un principe qu'il ne faut jamais oublier, que l'existence exclut toute indétermination. Ce qui n'est pas déterminé en tout sens, n'est pas un être individuel, n'existe point. Cela tient à l'axiôme que

toute proposition est nécessairement vraie ou fausse. Si une brebis existe, je pourrai ignorer si elle est blanche, si elle est tondue, si elle a une tache noire près du nez, une jambe écorchée, etc., mais ces propositions, *elle est blanche*, *elle est tondue*, *elle a une tache noire près du nez*, *une jambe écorchée*, etc. seront nécessairement, chacune ou vraie ou fausse.

Ainsi l'existence détermine tout ; et quand je fais des abstractions, c'est un *être de raison* que je conçois. Sa définition n'exigera rien qui ne puisse exister. Mais je ne dois pas chercher s'il existe en effet ; parce que, si je le voulais existant, il reviendrait un être individuel ; et l'on ne fait les abstractions qu'afin de ne plus avoir des êtres individuels pour objets de ses spéculations.

Je peux appliquer à tout triangle qui existe, la proposition que les côtés en sont comme les sinus des angles opposés. Mais la proposition n'est générale que parce que

le géomètre ne parle point d'un triangle individuel. Et la vérité de sa proposition ne dépend aucunement de l'existence de tel ou tel triangle. S'il n'en existait aucun, il serait toujours vrai qu'un triangle ne peut se concevoir, que les côtés n'en soient proportionnels aux sinus des angles.

Il en est de même de toutes les propositions universelles d'une spéculation abstraite. Pour donner à leur vérité une existence éternelle, ce serait inutilement qu'on la trouverait dans la science de Dieu, parce que, quand on dit, par exemple, que le côté de l'hexagone inscrit est égal au rayon, quoique sans doute Dieu l'ait toujours su, cela n'a rien à faire avec ce que l'on veut dire : et l'on ne prétend pas que la proposition soit vraie parce que Dieu la sait, mais parce que l'on voit que la chose ne peut être autrement.

Que l'on assemble toutes les propositions qui ne peuvent être fausses en aucun temps, en aucun lieu; on conçoit un monde

intellectuel d'éternelles vérités : et si l'on ne fait pas attention à l'équivoque, l'on admirera un philosophe qui vous dit avec emphase que c'est ce monde intellectuel qui bien véritablement est, et non le monde sensible. Cette rose qui vous charme, est un être si borné dans le temps et dans l'espace, que l'on a beaucoup moins de raison de dire qu'elle est que de le nier ; puisqu'aujourd'hui elle n'est ailleurs nulle part ; elle n'était point, ne sera plus dans une infinité de siècles ; tandis que la sphère a toujours été, et sera toujours les deux tiers du cylindre circonscrit. Oui, lui dirai-je, cette rose passera bientôt, mais elle existe, et la sphère inscrite dans le cylindre n'existe pas.

J'ai parlé des propositions d'une vérité absolument nécessaire, générale et abstraite. Il sera bon de remarquer que l'on emploie de même le mot *est* à joindre l'attribut au sujet, lorsqu'il est question d'un sujet individuel; et alors, quoique le verbe

être par lui-même y signifie également la seule vérité de la proposition, il affirme implicitement aussi l'existence du sujet. Mais il faut prendre garde qu'un être de raison ne nous trompe en se présentant à notre esprit comme un être individuel par sa détermination, comme *le sept*, *le neuf*. Car sans doute sept individus peuvent exister ; mais le sept, le neuf ne sont que des abstractions ; et nous avons déjà remarqué que l'abstraction exclut l'existence.

Sur quoi il peut n'être pas inutile d'observer encore que l'on ne fait point d'abstractions sans que plusieurs choses existent : une opération de l'entendement, des idées, un nom, des signes. Le chiffre 7 existe sur la page que j'écris, le nom, l'idée ont en ce moment une existence dans mon souvenir, dans ma pensée. Mais quand je parle du sept, ce n'est ni du chiffre que j'ai sous les yeux, ni de son nom, ni de mon idée. Ce serait anéantir toute science que de supposer que le sujet de nos pro-

positions soit l'idée individuelle qui est présente à l'esprit de celui qui l'énonce. Toutes les erreurs pourraient être vérités, toutes les questions seraient personnelles. L'histoire des sciences s'occupe de ce que Descartes ou Leibnitz ont pensé ; mais la science regarde ce qui est vrai indépendamment des pensées de qui que ce soit.

Je fais la multiplication de plusieurs nombres. Les signes de l'opération existent sur mon papier, la connaissance du résultat dans mon esprit. Mais si je me suis trompé, ce que je crois le produit, ne le sera point. Cependant il est possible que, par des fautes égales en plus et en moins, des multiplications fautives me donnent le vrai produit. Il est donc un nombre qui en est le vrai produit indépendamment de mes opérations, et par conséquent indépendamment de tout ce qui existe.

Mais ce vrai produit où est-il, lorsqu'on ne le trouve pas ? C'est une question que l'on ne peut faire que faute d'habitude à

distinguer les acceptions du verbe *être*. Ce n'est que de ce qui existe que l'on peut demander, où est il ?

Mais comment se faire une idée claire de cette signification du verbe *être* qui ne suppose rien d'existant ? Il suffit de remarquer que l'abstraction se réduit à une détermination partielle d'un sujet qu'il nous faut laisser indéterminé pour ne pas borner la spéculation à un être individuel. Or cette détermination partielle peut impliquer beaucoup de choses qu'elle n'énonce pas d'abord expressément, qui se découvrent par un développement de conséquence en conséquence, et ne sont vraies qu'autant qu'il est impossible que cela soit autrement. Ainsi toute vérité abstraite se réduit à nier que le contraire soit possible ; et sous l'apparence d'une affirmation, elle n'est en dernière analyse qu'une négation.

Pour vérifier par le fait la proposition que le carré de l'hypoténuse est égal aux deux des cathètes, il faut qu'un triangle

rectangle existe avec les trois carrés construits sur ses côtés. Mais cela n'est point du tout nécessaire pour que la proposition soit vraie ; parce que son vrai sens est qu'il ne peut exister un triangle rectangle tel que le carré de son hypoténuse se trouve plus grand ou plus petit que l'ensemble des carrés des autres côtés. Or cette impossibilité ne présuppose aucune existence. Il fallait que cette impossibilité fût remarquée pour qu'elle fût connue ; mais la remarque la présuppose.

Que l'on s'accoutume ainsi à ne voir dans la signification du verbe *être* en des propositions de vérité abstraite que la négation de la possibilité du contraire ; l'on n'aura plus de peine à comprendre que ces vérités sont, et n'existent point.

CHAPITRE II.

Vérités de raison, et vérités de fait.

J'ai tâché de faire saisir la différence des deux sens que le philosophe doit se bien garder de confondre dans l'usage des verbes *être* et *exister*. Elle s'éclaircira par la distinction des vérités en deux genres, *vérité de raison*, et *vérité de fait*, en appelant vérité de raison la convenance des idées, et vérité de fait la convenance de la signification des mots avec un fait qu'ils annoncent. Quand j'aperçois la convenance de quelques idées, c'est bien aussi un fait. Ce sont des idées individuelles auxquelles je fais attention. Mais lorsque je prononce un théorème, par exemple, que l'angle entre deux côtés d'un hexagone régulier est double de l'angle d'un de ces côtés avec la prolongation de l'autre, je ne dis pas cela pour narrer ce que j'ai pensé; les idées dont je veux parler ,. ne sont pas plus

les miennes que celles d'un autre. Comme je fais abstraction de tout ce qui serait vérité de fait, les idées dont la convenance constitue la vérité de ma proposition, ne regardent que des possibilités. Il me suffit que les notions d'angles et d'hexagone, séparément ne répugnent pas, et qu'ensemble, comme je les ai jointes, elles enferment ma proposition. Je conçois ainsi qu'elle serait vraie, quand même personne n'y aurait pensé, quand même aucun être n'existerait qui pût y penser jamais.

Dans la vérité de fait au contraire ce n'est pas de la possibilité que l'on parle. On n'abandonne point par des abstractions les êtres individuels. L'énoncé ne se vérifie que par l'existence de ce que l'on énonce. Qu'une nécessité absolue amène tous les événemens, ou que tout ait une raison suffisante, n'importe. Puisque l'on se borne au fait, on ne cherche point s'il y a des raisons dont il soit la conséquence. La vérité que l'on avance, n'est qu'une

vérité de témoignage et pour ainsi dire historique, au lieu que la vérité de raison est métaphysique. Elles diffèrent essentiellement par leurs principes, le raisonnement, et le témoignage des sens. Ces principes ne sauraient se développer l'un sans l'autre, et par conséquent la connaissance des vérités de ces deux genres ne peut s'acquérir séparément. Elles se mêlent. Mais cela n'empêche point que l'on puisse se décider sur le sens de chaque proposition, si ce qu'elle énonce, est avancé dans l'intention de nier toute possibilité du contraire indépendamment de tout ce qui existe, ou si l'affirmation se rapporte à des choses individuelles, et n'est vraie ou fausse qu'autant qu'elle s'accorde ou ne s'accorde point avec ce qui existe ou a existé en certain temps et en certain lieu. Et l'on voit d'abord qu'en ce cas la raison n'y a d'autre part que celle d'interprète des sensations dont le témoignage sans elle ne serait pas intelligible ; tandis qu'au contraire dans les

vérités abstraites les sens n'ont de part qu'autant que l'entendement en a eu besoin pour s'instruire, et ce n'est que par leur usage que la raison s'est formée.

Il y a bien un troisième cas très-fréquent, surtout en physique, lequel peut d'abord embarrasser, lorsque des vérités de raison supposent des vérités de fait. Mais alors la proposition peut se décomposer sans que l'on ait à distinguer des vérités d'un troisième genre. Il faût seulement faire attention qu'une vérité de fait peut par induction s'étendre à tous les êtres individuels de la même espèce ou du même genre : ce qui peut souffrir quelque exception, mais qui n'empêche pas que l'affirmation ne soit d'un fait, et que le principe de la connaissance que nous en avons, ne soit le témoignage des sens, y compris le sentiment de ce qui se passe dans notre ame. Le fait étant admis, l'on raisonne en conséquence, et si l'on raisonne bien, la conséquence sera nécessaire. Mais sa vérité, si on veut la

regarder comme une vérité de raison, ne sera qu'hypothétique; parce que la raison, en apercevant la convenance des idées, peut bien voir l'évidence de la nécessité qui les lie l'une à l'autre; mais elle voit en même temps que cette nécessité ne peut donner à la conséquence aucune autre certitude que celle du fait sur lequel on a raisonné. C'est pourquoi l'existence se réduit toujours à une vérité de fait, et il y a de l'équivoque maintenant dans la phrase *scire per causas*.

Les Péripatéticiens distinguaient quatre causes, l'*efficiente*, la *matérielle*, la *formelle*, et la *finale*, et ils croyaient qu'une chose était expliquée complétement lorsqu'ils en avaient expliqué ces causes toutes quatre. Leur science était ainsi véritablement *per causas*, au moyen de la connaissance des causes. Mais maintenant qu'il n'est plus question de causes *matérielle* et *formelle*, *scire per causas* paraît signifier savoir les choses *a priori*, comme des effets qui viennent en conséquence :

ce qui ne peut avoir lieu pour des vérités de témoignage, et ne serait pas exact pour des vérités de raison qui n'existant pas, n'ont point de causes efficientes. Il paraît donc que maintenant, pour ne pas confondre les causes des êtres avec celles de la connaissance que nous en avons, il nous faut en métaphysique distinguer *cause* et *raison*, en bornant le mot *cause* à la cause efficiente de la chose dont il est question; vu que la cause finale, qui n'agit pas physiquement, n'est que morale, et n'a lieu que lorsque la cause efficiente est douée d'intelligence, et agit avec réflexion, peut fort bien s'appeler simplement *raison*, *motif* ou *but*, selon qu'on la rapporte à l'entendement ou à la volonté, sans vouloir, en la classant sous une même dénomination avec la cause efficiente, s'habituer à la regarder comme de même genre, et enfin se tromper quelquefois dans la confusion de deux idées si essentiellement différentes sous un nom commun.

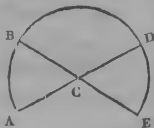
Au contraire, en ne désignant par le mot *cause* que la cause efficiente, on ne laisse plus d'équivoque dans l'axiôme *nihil fit sine causa*, et l'on voit d'abord que la cause se rapporte à l'éffet ; qu'où il n'est pas question de fait, il n'est pas question de cause.

Une même chose pourrait être cause et raison. Mais pour cela même la distinction est utile, afin que l'on ne puisse pas prendre le change et tourner la pensée au principe d'existence du sujet dont on parle, lorsque le propos regarde le principe de la connaissance de ce que l'on en dit, la raison que l'on a, de prononcer que la chose doit être.

Le mot *raison* a bien aussi une autre acception, lorsqu'il signifie la faculté que nous avons de concevoir des idées, en apercevoir les convenances, les rapports, les liaisons, et les conduire de conséquence en conséquence à une suite de vérités dont la connaissance nous rend de plus en plus ca-

pables d'en découvrir d'autres et d'en bien juger. Mais l'on sent d'abord que ce n'est pas de la faculté de raisonner que l'on parle, lorsqu'on demande ou que l'on donne raison d'une proposition. *Raison* est alôrs une remarque qui met en évidence la convenance de deux idées dont l'une est le sujet, l'autre est l'attribut d'une proposition qui est ainsi ce que nous avons appelé une vérité de raison. Cette remarque dans chaque cas individuel est un fait qui se passe dans l'esprit de celui qui aperçoit la vérité. Mais ce n'est pas de ce fait que l'on veut parler ; on fait abstraction de tout ce qui existe ; la remarque est considérée en tant qu'elle est vraie de toute éternité, et une raison est ainsi une de ces vérités qui sont et n'existent pas.

Pour voir que c'est ainsi, soit la proposition que les angles opposés, à l'intersection de deux droites, sont égaux, et



sa raison soit la remarque que de ABD, et de BDE, grandeurs égales, ôtant BD, les restes AB et DE sont égaux. Tout géomètre conçoit qu'il n'est pas plus question des grandeurs individualisées par ces lettres sur la figure, que d'un autre cas quelconque ; et que je veux dire qu'il est impossible que cela soit autrement ; que ces idées pouvaient ne pas exister, mais ne pouvaient être fausses. Il voit que si je dis que cette proposition et sa démonstration sont des vérités sans existence, ce n'est point que je ne veuille pas qu'elles se vérifient effectivement dans des cas individuels, mais que voulant qu'on les applique ensuite à ces cas, je veux d'abord qu'abstraction en soit faite pour voir ces vérités dans toute leur universalité indéterminée ; et que je veux que l'on observe que le contraire de ce que j'avance, est impossible absolument; que la question est de ce qui peut ou ne peut pas être.

Je crains de m'être trop appésanti dans

ces explications. Mais on me les pardonnera, si je suis parvenu à me faire bien comprendre.

CHAPITRE III.

Connaissance des objets sensibles.

Maintenant commençons, comme tout savoir humain, par nos connaissances de ce qui existe. Leur principe est la remarque de ce que l'on sent. De la remarque de nos sensations nous allons à celle de leurs causes, les objets sensibles. Ainsi nos premières connaissances sont immédiates, de leurs objets, les sensations; où il ne peut y avoir de l'erreur, parce que ce que l'on sent, ne peut être que ce que l'on sent. Je sens une douleur, je remarque cette sensation; l'objet de ma remarque et la douleur que je sens, ne sont qu'une même chose. Le pas à la connaissance des objets hors de nous ne saurait être aussi sûr.

Leur action sur nos sens excitant en nous l'envie de savoir d'où nous vient ce que nous sentons, appelle notre attention au dehors. Ne pouvant l'y porter, bornés à nos moyens, les sens et la pensée, nous n'avons que le talent de nous faire dans la pensée une idée qui nous y tienne lieu de la connaissance que nous souhaitons avoir, de l'objet de notre attention hors de nous. La mémoire, et la faculté de raisonner, quoique très-imparfaite encore, mettent un enfant dans le cas de rapprocher, démêler, combiner un grand nombre de sensations causées en lui par un être qu'il a vu, touché, goûté, flairé, oui résonner. A force d'y réfléchir il en peint dans son imagination un portrait, il en compose une notion, qu'il peut au besoin corriger, et qui lui suffit d'ordinaire pour en reconnaître l'objet extérieur, lorsqu'il le revoit, retouche, en entend le son, en ressent l'odeur ou le goût. Mais ce qu'il connaît ainsi, n'est jamais que son idée, et cette idée n'est jamais une

même chose avec son objet extérieur. L'analyse que nous pouvons faire, de la formation de nos idées pour la partie que nous tirons de la vue et des mesures, peut assez nous assurer, pour ce qui regarde les figures et les formes, qu'elles existent véritablement où nous croyons les voir. Mais pour le reste je ne vois point de raison de supposer que ce qui est hors de nous ressemble à ce que nous sentons.

Pour qu'une cause puisse produire un effet, il faut bien, dit-on, que dans la cause il existe quelque chose d'analogue à cet effet. Mais premièrement avoir en soi quelque chose d'analogue n'est pas ressembler : en second lieu cette raison ne s'applique au cas que par la confusion de deux causes différentes. Celle dont on conçoit une idée en conséquence des sensations, n'en est jamais la cause immédiate. La cause immédiate est quelque chose qui se passe dans la partie intime des organes de nos sens, où l'action de l'objet que l'on regarde comme la

cause de la sensation, ne parvient que par une chaîne de causes intermédiaires. Or que cette cause soit A, et D l'immédiate, B et C les intermédiaires. La ressemblance entre la cause et l'effet ne pouvant généralement être supposée totale et parfaite, il y aura aussi de la dissemblance; et la ressemblance de C à B pourra se trouver dans ce qui fait la dissemblance de B et A. Ainsi il pourra y avoir de la ressemblance entre A et B, B et C, sans qu'il y en ait entre A et C. Donc encore plus il pourra n'y avoir aucune ressemblance entre A et D. Aussi ne pense-t-on pas communément qu'il y ait dans un jasmin, dans une prune quelque chose de semblable à nos sensations de l'odeur et du goût de ces êtres. L'enfant qui aura pris, à la vue, du sel pour du sucre, qui se sera fort chagriné de l'amertume d'une potion qui semblait de l'eau claire, qui aura éprouvé une sensation très-différente au toucher du même pot, du même drap, froid, ou chaud, s'habitue

bientôt à ne point attacher l'idée d'un aspect, d'une figure aux notions qu'il ne doit pas aux yeux. Il n'y a guère que pour les couleurs qu'on se trompe, en supposant, par exemple, que la couleur couchée sur un tableau par un peintre et la sensation qu'elle excite en nous, se ressemblent.

Mais quelque erreur, quelque défaut qu'il puisse y avoir dans nos idées des objets hors de nous, il ne s'ensuit pas que l'on puisse douter de l'existence du monde sensible. Il s'ensuit seulement que ce monde peut n'être pas tel que nous l'imaginons. La supposition qu'il n'y ait que des phénomènes, ou n'a pas de sens, ou est absurde; parce que la question est manifestement de fait: nos sensations individuelles exigent des causes individuelles. C'est un cas où *être* ne peut signifier qu'*exister*; et par conséquent si des phénomènes sont causes de nos sensations, ces phénomènes sont des objets sensibles qui existent; et ce ne sera pas l'existence d'un monde sen-

sible que l'on pourra nier ainsi, mais seulement celle de la matière. Or ce serait évidemment sauter d'une question à une autre que de passer à disputer de l'essence de la matière, lorsqu'il s'agit de savoir si elle existe. La notion de l'*essence* qui n'a point de difficulté pour des êtres de raison, est d'une métaphysique, à mon avis, inapplicable aux êtres existans. Aussi voyons-nous qu'à mesure que l'on est plus éclairé, les philosophes s'accordent en plus grand nombre à penser que l'essence de tels êtres nous sera inconnue à jamais, que nous n'en connaissons que des propriétés. Il nous faut donc que l'idée d'un sujet dans lequel un certain nombre de propriétés se trouvent ensemble, soit ce qui constitue notre notion d'un être dont on puisse douter, s'il existe. Or les propriétés n'étant que des attributs, il est de toute évidence qu'elles ne peuvent exister, que le sujet doué de ces propriétés n'existe. La question de l'existence de la ma-

tière se réduit donc à douter de l'existence des propriétés que nous lui attribuons. Or les propriétés que nous attribuons à la matière ne sont que de causer chacune par soi quelques-uns de ces effets que l'on veut appeler phénomènes, et par leur ensemble tout ce qui se fait toujours de même dans le monde sensible. Cette supposition des phénomènes se réduirait donc à supposer des effets sans cause.

On dira que, quelle que puisse être la conséquence de la valeur des mots, ce que l'on prétend n'est pas de substituer aux corps des phénomènes qui causent les mêmes sensations, mais de substituer aux sensations des persuasions de sentir, en supposant qu'il n'y a point de sensations véritables, et que les persuasions de sentir nous viennent immédiatement de Dieu. Ainsi la cause première ne fairait autre chose que de nous faire accroire que des causes secondes agissent. Et c'est bien

là où va finir l'égarement d'une métaphysique dont nous découvrirons en son lieu les premiers faux pas.

Ici je remarquerai seulement qu'une équivoque pourrait empêcher de voir la vérité de tout ce que je viens de dire, si l'on entendait par *cause*, non un être qui préexiste, mais une action, comme l'on fait lorsque l'on dit que *la cause est égale à l'effet*. La grandeur que l'on égale à l'effet, ne peut être que celle de l'action : celle de l'être agissant ne se considère pas, lorsqu'on fait abstraction de ce qu'il est. Au contraire dans l'axiôme *rien ne se fait sans cause*, cause est l'être agissant. Ce serait un sot axiôme, s'il signifiait que rien ne se fait sans action. Toute son utilité est dans la remarque de l'impossibilité qu'une chose se fasse, s'il n'existe un être qui la fasse. C'est ainsi que cet axiôme nous conduit à reconnaître la nécessité de l'existence d'une cause première, un être qui n'étant pas fait,

n'a pas de cause; et à lui subordonner des causes secondes sans nombre qui tiennent de lui l'existence.

C'est où l'on parvient en partant des sensations sur lesquelles notre raison travaille : et nous avons assez vu comment elle en tire les notions des objets sensibles. Nous ne chercherons point comment elle forme des idées abstraites, se facilite son travail moyennant des noms, un langage, et se rend de jour en jour plus habile à bien interpréter le témoignage des sens. Je n'ai qu'une observation à faire sur ce que l'on regarde les idées comme des images. Cela est exact pour les idées analogues à la vue; comme nous le prouvent les songes, dans lesquels notre imagination nous présente souvent des personnes de notre connaissance telles que nous pourrions les voir. Mais lorsque la sensation n'a rien d'analogue à la figure, la notion que l'on se forme de l'objet, n'en est pas une peinture, et le nom qu'on lui

donne, d'image, est de cet abus de métaphore que l'on appelle catachrèse. Ce qui n'empêche point que la notion ne puisse être tout aussi certaine. Non que les idées analogues à la vue n'aient un avantage très-remarquable en ce qu'elles se présentent, pour ainsi dire, d'elles mêmes à cette décomposition que l'on appelle-analyse. La figure, les parties, les grandeurs, les rapports s'y déterminent sans difficulté avec la plus grande précision, tandis que les autres sensations semblent se refuser à l'analyse et aux mesures; d'où vient que les connaissances qui se déduisent et se composent des idées analogues à la vue, ont sur les autres la même supériorité d'évidence et de lumière qu'a la géométrie sur la physiologie et sur plusieurs autres branches du savoir humain; et l'on peut remarquer que les noms mêmes et les notions de lumière et d'évidence nous les devons à la vue. Mais il ne faut pas confondre l'évidence avec la certitude, qui la

suit, mais ne la requiert point. Des idées que l'on ne saurait analyser, lui suffisent. Personne ne s'avise de raisonner sur les odeurs et les goûts pour être bien sûr que ce qu'il sent, lorsqu'il flaire un oeillet, qu'il boit de la malvoisie de Madère, lui vient de cette fleur, de ce vin, et non de la vanille, ou du Champagne. Il en a la certitude dans le souvenir. Mais la certitude veut ici un chapitre pour elle.

CHAPITRE IV.

De la certitude.

Vrai s'oppose à faux, certain à douteux. Rien de douteux pour Dieu. Donc douteux est toujours relatif; et certain doit l'être aussi. Certain est pour chacun ce qu'il croit savoir suffisamment pour ne pas s'y tromper, douteux ce qu'il croit ne savoir pas assez. Mais rien n'est plus fréquent que de croire savoir ce que l'on ne

sait pas ; d'où il s'ensuit que l'on se croit souvent certain de ce qui est faux. De-là deux craintes, l'une de se tromper, l'autre que cette réflexion ne rende douteuses des vérités qui nous intéressent ; et tandis que la première de ces craintes nous porte à n'acquiescer qu'à une totale certitude, la seconde nous conduit à prétendre que notre certitude soit infaillibilité : et la dispute aussi nous y engage. On veut avoir vaincu, et que personne ne s'avise d'en douter. D'autre part la même prétention que nous nous permettons à nous, nous choque dans les autres ; et quand un homme prétend que ce qu'il croit démontrer, ne peut être faux, un autre, précisément pour cela, s'engagera à démontrer que l'on ne peut démontrer rien.

Pour se tirer de ces difficultés l'on a beaucoup étudié nos moyens de découvrir la vérité, de s'en assurer, de la faire connaître aux autres, de les en convaincre ; et nous avons une nuée d'auteurs de Dia-

lectique, Logique, Art de penser, Philosophie rationnelle, Grammaire générale, dont les vues ne diffèrent pas moins que les titres de leurs livres. Il y en a qui semblent avoir épuisé toutes leurs forces pour nous prouver que quand on raisonne bien, l'on ne se trompe pas. Huet a cru plus utile de mettre en évidence la faiblesse de l'esprit humain. Il ne croyait pas pour cela être Pyrrhonien. Mais, quelque erreur qu'on puisse lui imputer, ce ne serait qu'une preuve de plus de sa thèse. On ne peut douter que notre jugement ne soit faillible, et il n'est faillible qu'autant que nous pouvons croire certain ce qui n'est pas vrai.

Sans doute que si nous jugeons mal, c'est que, faute de connaissance ou d'attention, nous avons raisonné mal. Mais prétendra-t-on que dès qu'un homme a bien étudié la Logique, il ne peut plus être en défaut de connaissance ou d'attention? ou que, s'il en a manqué dans une prétendue

démonstration, il ne pourra manquer de le voir dans l'examen qu'il en fera ensuite? Il serait infaillible, du moins en révision.

Une démonstration bonne est infaillible, puisque, si elle était fautive, elle ne serait pas bonne. Mais s'ensuit-il que je ne puisse juger bonne une démonstration qui ne l'est pas? Les mathématiques pures sont incontestablement de toutes les sciences celles où il est plus facile de bien démontrer, et de bien juger d'une démonstration, et cependant je n'aurai pas honte d'avouer que j'ai cru plusieurs fois y avoir trouvé et démontré quelque chose qui n'était point, et ce n'a pas été d'abord l'examen des moyens qui m'y avaient conduit, qui m'a fait apercevoir mon erreur, mais la construction ou le calcul de quelque cas, la remarque de quelque conséquence, une seconde recherche en partant d'un autre principe, enfin quelque réflexion que ma première analyse ne présentait point. Aussi ne conseillerai-je jamais à un jeune géo-

mètre de donner de nouveaux théorèmes quand il n'a encore aucune autre raison de les croire vrais que le seul fil de ce qui lui semble une démonstration.

Le célèbre Thomas Hobbes a été maître de mathématiques de Charles II, lorsque ce Prince, plein d'esprit et de connaissances, était déjà dans sa trentième année. C'était l'attrait de l'évidence et de la méthode qui avait attaché Hobbes à cette étude, et ses oeuvres nous prouvent qu'il s'en est occupé beaucoup. Cependant en plusieurs théorèmes ou problèmes qu'il a avancés, qu'il a cru résoudre, il s'est égaré d'après des démonstrations qui lui semblaient si légitimes, sûres, inébranlables que même après qu'il sut que tous les géomètres en jugeaient autrement, et malgré tout ce qu'on lui en aura pu dire, loin d'apercevoir ses erreurs, il ne craignit pas le tort qu'il se faisait en persistant à les soutenir contre tous. Je souhaite

qu'on lise avec attention ce qu'il écrit en conséquence. *

Dirons-nous pour cela que rien n'est certain? Je pense au contraire qu'il ne faut pas exiger pour la certitude ce qui n'appartient qu'à l'infaillibilité, que l'erreur lui soit impossible.

Il ne faut pas confondre des questions différentes. On peut demander, s'il est des vérités que personne ne peut méconnaître, des travers où ne peut arriver le déraisonnement, la démence. Mais il ne s'agit pas de cela. On est loin de vouloir borner la question à un petit nombre de princi-

* Voyez *Propositiones XVI de Magnitudine Circuli* pag. 40, b, *Duplicatio cubi* pag. 41 etc. etc. de ses Œuvres Philosophiques, *Amsteledami* 1668; mais surtout la dédicace *ad . . . . Henricum Bennet* de son livre *de principiis, et ratiocinatione Geometrarum*, dans laquelle, entr'autres choses, il dit: *In magno quidem periculo versari video existimationem meam, qui a Geometris fere omnibus dissentio. Eorum enim, qui de iisdem rebus mecum aliquid ediderunt, aut solus insanio ego, aut solus non insanio; tertium enim non est, nisi (quod dicet forte aliquis) insaniamus omnes.*

pes incontestables, tels qu'est pour chacun sa propre existence, pour tous qu'*une même chose ne peut, en même temps et dans le même sens, être et ne pas être*. C'est pour des points très-contestés que l'on veut la certitude. Si elle doit se trouver où le fait ne prouve que trop notre faillibilité, il faut bien qu'elle ne soit pas infaillible.

L'adjoint *douteux* doit ajouter quelque chose au sujet; il n'ajouterait rien s'il ne signifiait qu'une simple possibilité de doute qui a toujours lieu. Que l'on fasse attention à l'usage, l'on verra que l'on ne dit qu'une chose est douteuse que lorsque l'on a quelque raison d'en douter qui peut être bien faible, mais qui est toujours particulière, appartenante au cas, comme il le faut pour que l'attribut de *douteux* lui convienne. On n'ignore point que l'on peut douter de tout, et que l'on en a toujours dans notre faillibilité une raison, bonne ou mauvaise. Mais il n'est pas question

de ce doute, l'on n'y songe pas; cette raison générale, étrangère au sujet dont on parle, n'entre absolument pour rien dans l'intention ordinaire de celui qui dit qu'une chose est douteuse. La raison de douter de tout, notre faillibilité, est en nous; la raison d'appeler douteuse une chose plutôt qu'une autre, doit se trouver dans la chose. Douteux sera donc ce où l'on voit quelque raison particulière de douter, certain ce où l'on n'en voit aucune; et cette seconde définition revient à celle que j'ai donnée d'abord que certain est ce que l'on croit savoir suffisamment pour ne pas s'y tromper: car ne voir aucune raison de douter dans une chose, c'est n'en voir aucune dans la connaissance que nous en avons; et une raison de douter c'est une remarque, ou un sentiment de l'insuffisance de ce que nous en savons, pour en bien juger. Je ne m'arrêterai pas aux doutes occasionnés par les songes, à mesure que le sommeil s'affaiblit, se re-

lâche, et nous permet de commencer à réfléchir. Mais il me faut distinguer les cas d'une connaissance que nous acquérons alors, et d'une connaissance sur laquelle on revient, et distinguer encore pour l'un et pour l'autre cas le doute sur les faits du doute sur les conséquences, pour y observer que notre méfiance peut tomber ou sur les sensations, ou sur la mémoire, ou sur le raisonnement; mais c'est toujours parce que l'on reconnaît que ce que l'on sait, ne suffit pas pour se décider.

Il est vrai que l'on se décide souvent mal; souvent la certitude n'est qu'une confiance de stupidité, ou d'inconsidération; parce que l'on oublie une très-bonne raison de douter, la très-grande probabilité que l'on ne sache pas assez ce que l'on n'a pas beaucoup étudié, médité, discuté, analysé. Mais l'attention qu'il faut toujours faire à cette raison de douter, autant qu'elle s'applique en particulier à

chaque cas, est toute autre chose que le souvenir de notre faillibilité en général; et une conscience réfléchie de l'examen exact et circonspect que l'on a fait d'une question, en la regardant de tous côtés, peut assez nous rassurer pour atteindre à une certitude non infaillible, mais irréprochable. Même quelquefois la sensation est si énergique, le témoignage de la mémoire si ferme et si positif, le raisonnement si clair et si concluant, qu'envain voudrions nous douter; nous ne le pourrions.

Mais ce n'est que le doute direct, autant que l'on regarde une question en elle même, qui ne nous est pas toujours possible. Un doute indirect, étranger à la question, par cela même ne peut être en contradiction avec son évidence. On dit *certain comme deux et deux font quatre*: et toute l'arithmétique est également certaine à qui la sait. Cependant à la fin de longs calculs, faits et vérifiés avec toute l'attention possible, on écrit *sauf erreur.*

Mais pourquoi tiendrons nous à une certitude qui n'exclut pas toute possibilité d'erreur, tandis que l'incertitude sceptique n'exige point que le doute soit toujours direct ?

C'est qu'une question de logique doit être prise dans le sens applicable à son objet de diriger notre raison et ses jugemens : ce qui ne peut regarder des cas où il nous soit impossible de nous tromper. Qu'il y ait de ces cas ou qu'il n'y en ait point, c'est égal ; puisqu'en supposant qu'il y en ait, se tromper en ces cas sera tout aussi impossible au sceptique qu'à l'*infaillibiliste*. Des règles ne sauraient être utiles à notre raison que lorsqu'elle pourrait faillir ; et pour lors l'incertitude sceptique l'égare en confondant des cas dont la distinction est de la plus grande importance. Elle n'est pas seulement un abus des mots *certain* et *douteux* : c'est un faux principe dont une première conséquence, avouée par les

sceptiques mêmes, est que spéculativement se décider est toujours une témérité dont le seul besoin d'agir nous excuse dans la pratique : nulle connaissance de la vérité ne doit fixer le jugement du sage; il n'a qu'une option, comme au jeu.

Une bonne logique au contraire doit reconnaître une juste certitude pour nous prescrire de nous y arrêter toutes les fois qu'un examen bien mûr et satisfaisant, après avoir bien attentivement regardé la question de tous côtés, ne nous laisse aucune raison de douter, hormis la conscience de notre faillibilité qui n'est pas une raison pour juger le cas douteux, mais pour nous garder d'une présomption impertinente.

Voilà pourquoi je tiens à ma notion de la certitude. Elle me défend d'appeler douteuses, non seulement des vérités de raison qui me semblent tout-à-fait bien démontrées, mais une foule de vérités de fait dont, si j'étais Pyrrhonien, je pourrais oser nier d'être certain, mais sans

en être moins sûr dans le fond de l'ame. Elle m'apprend que la certitude des faits est la première, et que ceux qui l'attachent aux démonstrations, confondent *certain* avec *nécessaire*. Enfin, ce qui m'est encore plus utile, elle me rend évident que je pourrai toujours, en me prononçant sur des points controversés, ajouter de très-bonne foi, *si je ne me trompe*, et sur le total être bien sûr qu'entre tant de choses dont je me crois certain, il y en aura plusieurs fausses.

CHAPITRE V.

Certitude des objets hors de nous.

Reprenons maintenant ce que nous disions de la certitude des idées qui nous viennent des sens. L'on conviendra facilement qu'elle n'est pas rare dans les immédiates qui s'identifient avec le souvenir de la sensation. Ce souvenir est souvent

si vif et si parfait qu'il n'admet point de doute. Mais on sent que le souvenir n'est pas toujours également certain : et même pour le présent la sensation immédiate n'est pas toujours déterminée avec la même force, et pour ainsi dire, également prononcée. La certitude sera donc susceptible de plus et de moins : ce qui peut embarrasser, si l'on n'observe pas que dans la certitude il y a bien aussi quelque chose qui n'est point susceptible de plus et de moins, et qui met entre *certain* et *incertain* une séparation tranchante dans les cas qui l'exigent.

Cette chose est un fait, notre décision, l'arrêt de notre faculté judiciaire. Toute question est comme un procès ; on l'instruit, on l'éxamine, enfin on prononce la sentence. Si elle absout ou condamne, si elle porte *oui* ou *non*, elle fait le cas certain. Ne peut-on y voir la vérité assez claire ? On peut finir la discussion, comme les juges de l'ancienne Rome, avec la ta-

blette *non liquet*, qui ne décide point la question, mais ne laisse pas d'apporter une certitude, en assurant que l'on croit ne savoir pas encore la chose suffisamment.

Ainsi c'est un arrêt qui constitue notre certitude ; et cet arrêt est le vrai sujet de notre différent avec les Pyrrhoniens qui l'improuvent absolument toujours. On connaît leur fameux ἐπέχω, *je retiens mon assentiment*, *je ne veux pas me décider*, qu'ils appliquaient sans exception à tous les cas. Mais ils ne niaient aucunement le fait, que les hommes très-souvent se décident. On a donc dû, en passant sur cette décision qui nous appartient, ne regarder que les raisons de nous décider qui appartiennent au sujet, qui sera plus ou moins certain selon que ces raisons seront plus ou moins fortes. Ce sens étant aussi clair que cette manière de parler est commune, l'équivoque des deux certitudes, celle qu'on a, et celle qui serait raisonnable et judicieuse, ne doit pas plus nous

empêcher de reconnaître des faits certains que des raisonnemens.

Il semble d'abord que les vérités nécessaires doivent toujours être les plus certaines, parce que l'on oublie que nous ne raisonnons que moyennant des mots dont la valeur est un fait, on oublie que dans les démonstrations un peu longues on emploie presque toujours des propositions pour lesquelles on se fie à la mémoire. Mais quel que soit l'avantage des vérités nécessaires, il me suffit d'observer qu'on ne pourra jamais y borner la certitude sans douter de sa propre existence : puisque cette existence est un fait qui n'est pas nécessaire, ou du moins ne nous est pas connu comme tel.

Je crois que notre existence nous est connue par un sentiment immédiat. Mais quand même je n'aurais commencé d'être bien certain de la mienne que lorsque j'ai appris la démonstration *je pense, donc je suis*, je n'aurais pu en acquérir alors la

certitude, s'il n'y avait un fait dont j'étais auparavant aussi sûr que je le suis maintenant d'exister. Une vérité non nécessaire ne peut être conséquence légitime que d'une vérité non nécessaire. Donc si les faits sont pour nous des vérités non nécessaires, nul fait ne peut se démontrer qu'en admettant quelque fait que l'on ne démontre pas; et nulle démonstration ne pourra rendre un fait certain, si l'on restreint la certitude aux démonstrations.

On en veut une de l'existence des objets hors de nous. Si l'on conçoit qu'elle doit s'appuyer sur un fait, elle est d'abord donnée. Plusieurs de ces objets sont à notre portée de manière que nous pouvons nous assurer autant qu'il nous plaira que tout est déterminé en eux. Donc ils existent. Mais si l'on veut que la démonstration soit de métaphysique pure, on ne peut qu'aller échouer à un de ces deux écueils, ou de faire de leur existence une vérité nécessaire, ou d'en perdre la certitude

que l'on cesse de voir où elle est, lorsqu'on se détourne pour la chercher où elle ne peut se trouver. Si cette existence est un fait qui ne nous est connu que par le témoignage des sens, ce n'est qu'à ce témoignage qu'il faut faire attention pour s'en assurer.

Le témoignage des sens peut tromper, ou pour parler plus exactement, il peut être mal interprété : nous pouvons nous tromper en conséquence, et cela n'arrive que trop souvent, c'est vrai. Mais premièrement j'observe que l'erreur est ainsi dans le raisonnement, et non dans la sensation. Or ceux qui attachent la certitude à la démonstration, ne voudront certainement pas que tout raisonnement soit douteux, parce qu'on raisonne souvent mal. J'observe ensuite que nous apprenons à interpréter le témoignage des sens à-peu-près comme nous apprenons la signification des mots et des phrases.

La liaison de nos sensations avec tout

ce qui se passe autour de nous leur donne une valeur significative, comme l'usage d'une langue la donne aux sons articulés. D'abord la simultanéité ou la suite de plusieurs sensations met un enfant dans le cas de concevoir une idée qui lui semble expliquer la connexité de ces sensations, tout comme la simultanéité, ou la suite de quelques autres sensations à celle du son d'un mot, lui fait penser à prendre ce mot pour un signe. Ce n'est d'abord qu'une conjecture très-douteuse. Mais s'il a deviné, le même cas revenant plusieurs fois en différentes circonstances, l'enfant s'assure de son explication du témoignage des sens, tout comme de celle des mots; et se rend bientôt aussi certain de ce que ses yeux lui disent, lorsqu'il voit qu'on lui apporte de la bouillie, que du sens des sons articulés par sa bonne, lorsqu'elle lui promet de lui en apporter. Il faut beaucoup de temps et d'attention pour parvenir à bien entendre une langue dans toute son

étendue. On ne peut en avoir eu assez pour parvenir à savoir bien interpréter toutes nos sensations. Mais tout comme il n'est pas nécessaire de posséder une langue parfaitement pour être sûr de la signification de quelque phrase, de même on peut être certain de bien interpréter le témoignage des sensations sur un point, tandis qu'on est encore incertain sur beaucoup d'autres. Or leur témoignage de l'existence de plusieurs objets hors de nous est un des cas, où la certitude atteint à son *maximum*. Si je ne puis douter de la valeur d'une phrase qui me revient à différens propos tous les jours vingt ou trente fois, comment pourrai-je douter d'une signification que je donne à ce que tous mes sens, quand je veille, me répètent à tout instant, à tout propos, depuis tant d'années, et m'a paru de plus en plus se confirmer toujours ?

Mais il sera bon de regarder de plus près la logique qui nous apprend à inter-

préter les sensations. En raisonnant d'abord sans avoir aucune idée de méthode, nous n'avons pas fait sur nos premiers raisonnemens les réflexions qu'il faudrait, pour pouvoir nous les rappeler maintenant. Mais il est aisé de se convaincre qu'en essayant, en tâtonnant, la nature met bientôt les enfans sur le chemin que la Philosophie remarque et tient ensuite. Ainsi, autant qu'ils en sont capables, ils font, pour expliquer ce qu'ils voient, ce que font les Physiciens. Les uns comme les autres ont recours aux expériences, et à force de les diversifier ils tâchent d'en trouver l'explication et de s'en assurer. Or en nul cas cette méthode ne conduit ni plutôt ni plus complétement à la certitude que sur l'existence des objets hors de nous. En combinant le toucher avec ce qu'il voit, l'enfant ne peut tarder à la reconnaître; et l'idée que nous en concevons, a l'avantage de se développer avec la plus parfaite évidence. L'accord de toutes les mesures

effectuées avec la géométrie théorique, et les règles de la perspective, dont les démonstrations ne sont pas moins rigoureuses, que dis-je ? toutes les sciences physico-mathématiques exigent absolument des objets hors de nous. Et d'autres réflexions de tout genre se présentent en foule à l'esprit pour faire sentir l'absurdité du doute sur ce point. Je ne m'y arrêterai pas, parce que je ne puis croire nécessaire de réfuter plus long-tems cette démence du philosophisme, auquel seul elle est possible.

J'observerai seulement pour les songes, que nous ne croyons hors de nous leurs objets qu'en conséquence d'un embarras organique qui nous empêche de raisonner et d'essayer. Comme cet empêchement n'est pas toujours total, il nous est quelquefois sensible et pénible. Il nous absout de tout ce qui serait criminel, si l'usage de notre raison était alors en notre pouvoir. Or de ce que je m'abuse, lorsque

je ne peux ni raisonner, ni essayer, s'ensuit-il que je ne puis m'assurer de la vérité en essayant et raisonnant ?

CHAPITRE VI.

De l'espace et du temps.

L'existence des objets hors de nous nous conduit à la considération du lieu dont le point est la désignation précise. J'en suppose quatre, trois A, B, C tels que l'angle ABC soit droit, et le quatrième D tel que la droite BD soit perpendiculaire au plan de l'angle ABC ; j'aurai en B trois angles droits qui détermineront trois plans, perpendiculaires chacun aux deux autres : et concevant ces plans continués en tous sens à l'infini, les trois distances d'un point à ces trois plans me donneront la détermination précise la plus simple d'un lieu quelconque dans l'espace indéfini. Cet espace n'est que la possibi-

lité de l'étendue dont aucune des trois dimensions n'est déterminée, parce que ce n'est encore qu'une possibilité. En attachant l'étendue aux corps dont aucun ne peut être hors du monde, on la finissait jadis à l'Empyrée qui environnant ou comprenant tout ce qui existe, renfermait tout l'espace réel. Au-delà il ne pouvait être qu'imaginaire. Nous n'avons plus maintenant de bornes à donner à l'univers. Mais nous pouvons borner l'étendue d'un lieu. C'est la notion d'un espace fini. Que l'on joigne six planches qui forment une caisse: leurs surfaces intérieures termineront un parallélipipède, et ce sera un espace tout-à-fait déterminé. On peut penser qu'en conséquence il existera. Mais il faut prendre garde à ne pas attribuer à un sujet ce qui appartient à un autre.

Il existera sans doute quelque chose dont l'étendue sera celle de cet espace; mais un espace, tout comme un temps, séparés de ce qui existe en ce lieu, en ce temps,

ne seront jamais que des êtres de raison, parce que cette séparation ne peut s'effectuer; ce n'est qu'une abstraction qui peut bien donner l'existence à une idée, parce que l'abstraction en est une détermination, mais hors de notre esprit elle ne peut rien.

Le temps dont la désignation précise est un instant qui serait éternel si rien ne changeait; le temps n'est qu'une conséquence de la *mutabilité* qui, n'existant point par elle-même, appartenant aux êtres sujets à changer, ne peut faire exister ni le passé, ni l'avenir, ni donner au présent une autre existence que celle des êtres à qui elle appartient. La mutabilité est susceptible de grandeur, comme nous le montre le changement de lieu, le mouvement, dont la vîtesse sera la grandeur d'une mutabilité; et si je suppose cette grandeur toujours la même, la vîtesse étant constante, le mouvement uniforme; l'espace parcouru, proportionnel au temps, en présentera une mesure. L'astronomie

nous apprend que la vîtesse de la rotation de la terre est aussi constante qu'on puisse le souhaiter pour nous donner cette mesure exacte pour des milliers d'années. Je puis pour un temps court en avoir une dont les deux termes coexistent sur le quadrant d'une pendule, moyennant deux aiguilles, dont une soit arrêtée au point, où celle qui tourne, se trouvait au commencement. Mais cela ne donnera de l'existence qu'à la grandeur d'un angle, d'un arc fluant : le temps n'en sera déterminé que dans ma pensée.

De même ce n'est que dans ma pensée que l'espace se trouve déterminé quand je le conçois entre six planches. Leurs surfaces existent, une caisse, et sa capacité; mais l'existence de tout cela n'est que celle des planches, assemblées, comme elles sont. Pour ce qu'elles renferment, la notion de l'espace le voudrait indéterminé, l'existence y répugne. Ce peut être un amas de choses dont chacune existe indépen-

damment des autres. Mais, pour abréger, supposons qu'il n'y ait que de l'air : le parallélipipède intérieur en sera le volume : et ce volume d'air, et non l'espace, sera ce qui existe entre les six planches.

Mais ce parallélipipède ne pourrait-il pas être vide absolument? Voilà ce qui a trompé ceux qui pensent que l'espace existe. Persuadés de la possibilité du vide, n'osant lui accorder l'existence, ils ont cru devoir l'attribuer à l'espace, sans faire attention que le vide étant un espace où il n'y a aucun corps, si on a une raison pour refuser au vide l'existence, pour la refuser à l'espace on en a deux.

Il fallait observer que, comme principe d'une détermination totale, l'existence embrasse tout ensemble la substance d'un être avec tous ses attributs, grandeur, figure, modes, propriétés, qualités, dispositions, aptitudes, etc. Que toutes ces choses n'existent que par l'existence d'un seul et même sujet ; par abstraction nous leur

donnons à chacune un nom substantif qui les rend propres à être le sujet d'une proposition ; mais le substantif grammatical n'est un sujet que dans nos pensées, nos discours. Hors de nous l'unique sujet de toute attribution est la substance, parce que nous avons appelé substance le sujet de l'ensemble de toutes les déterminations qui constituent un être individuel.

Pour avoir donc un sujet hors de nous à qui nous puissions attribuer l'existence, il nous faut une substance, que par notre supposition nous ne pouvons trouver que dans les ais de la caisse, en remarquant que sa capacité et l'espace vide ne sont qu'une même chose envisagée différemment. La capacité est une appartenance, une détermination de la caisse ; l'espace vide est considéré indépendamment, comme un être qui aurait une existence à lui, qu'il ne peut avoir parce qu'une existence à soi suppose une substance à soi. Il faudra donc n'attribuer l'existence qu'à la

capacité ; et sur l'existence de la capacité il ne peut y avoir de doute, si l'on observe qu'une même existence détermine la caisse et sa capacité, et l'on peut dire qu'il n'existe qu'une caisse.

Nous avons vu que l'espace vide n'existe point. L'espace absolu n'a pas plus une substance à lui que le vide ; il n'existera donc point, par cette même raison : et d'ailleurs il suffit d'observer que sa notion exige que l'on fasse abstraction de ce qui pourrait exister dans cet espace, pour voir que l'existence ne lui appartient point. Mais si l'on n'entend pas séparer l'espace de ce qui s'y trouve, et qu'il soit ainsi le lieu qu'un corps occupe, alors il coexistera à ce corps, et une même existence déterminera le corps et l'espace, dont la notion embrassera celle de la grandeur du corps et celle de sa place. Mais il est évident qu'ainsi l'espace pour exister requiert une substance dont une détermination soit l'etendue. Si un nombre quel-

conque d'esprits finis étaient dans la caisse vide, leur existence ne déterminant aucune étendue, l'espace parallélipipède n'existerait pas plus que si, par impossible, il n'y avait pas même Dieu.

Appelons maintenant espace réel celui qui coexiste à un corps qui l'occupe. Un autre corps ne peut plus se placer en ce même espace. Supposons d'abord que nous ne connaissions qu'un seul corps existant. Nous concevrons nécessairement au tour de lui un espace indéfini qui n'existe point, mais dont cependant existera un terme, la surface du corps qui séparera l'espace réel, où aucun autre corps ne peut plus avoir lieu, de l'espace que nous avons dû laisser encore indétérminé, susceptible d'une détermination quelconque, et par conséquent de celle d'être occupé quelque part. Nous devons donc nécessairement concevoir que d'autres corps pourraient exister en cet espace. Supposons-en

un au loin, et nous aurons complètement conçu la possibilité du vide.

Elle ne peut embarrasser que des gens habitués à confondre *être* avec *exister*, qui en conséquence ont de la peine à concevoir qu'une possibilité est possibilité précisément parce que la chose n'existe pas; que l'espace ne peut plus être occupé lorsqu'il l'est déjà : lorsqu'il ne l'est pas, il est vide, et c'est alors qu'il peut être occupé. C'est un lieu où rien n'empêche qu'un corps vienne. Ce qui se concevra encore mieux en retournant, pour l'espace, à sa plus juste notion que j'ai tâché d'ébaucher d'abord, et dont j'ai dû me départir un moment pour une distinction d'idées jadis très-reçue, mais étrangère aux miennes. J'ai dû, pour avoir des espaces réels, les attacher aux corps, et les rendre ainsi mobiles. Mais la manière la plus avantageuse d'envisager l'espace, est de le considérer seul et séparément, comme une étendue sans bornes dans laquelle un lieu

quelconque soit toujours le même. C'est un être fictif qui nous donne, par son immobilité, le moyen de désigner indifféremment tous les lieux de ce qui existe, a existé, ou existera, et qui faisant ainsi coexister tous les temps, nous présente, comme sur une même carte, la trace et la mesure de tous les mouvemens.

L'étendue et le temps sont des grandeurs continues, et généralement tout ce qui change, en passant par des états intermédiaires, nous offre une continuité. Mais il ne faut pas pour cela exiger de la continuité par-tout. En s'étendant à ce qui est successif, en joignant des instans qui ne peuvent coexister, la continuité tient toujours, plus ou moins, à ce qui n'est qu'idéal. Sa notion est spéculative, comme celle d'une grandeur fluente; tandis que la notion de ce qui existe, en requérant que l'on en conçoive le temps, comme tout le reste, déterminé à un point

précis, exclut toute considération de changement. C'est une grandeur donnée.

Soit donc un être dont une détermination soit l'étendue. Il ne peut exister que d'une figure et d'une grandeur donnée. Qu'il soit une sphère, et son centre au point B de l'espace indéfini, tel que je l'ai supposé au commencement de ce chapitre. Quelle que soit la grandeur du rayon, la sphère ne pourra jamais occuper tout l'espace indéfini, puisque un point quelconque E de sa surface doit être à une distance donnée du centre B, et joignant BE, je dois pouvoir prolonger cette droite à l'infini. Que plus loin de E il n'y ait rien dans l'espace qui empêche un corps de le venir occuper, la sphère pourra s'y porter; et son centre parcourant la droite BE à l'infini, un espace cylindrique sera successivement occupé de manière que les parties de cet espace seront occupées chacune pendant un temps fini, et vides pendant un temps indéfini qui va à l'infini.

Or l'espace cylindrique parcouru par la sphère ne sera jamais qu'une extrêmement petite partie de l'espace indéfini de tous côtés de B. Donc, quelque grandeur que je donne à la sphère, il me faudra toujours concevoir l'espace occupé comme infiniment petit en comparaison de l'espace vide.

Pour nous rapprocher de ce qui existe dans cet univers, tel qu'il est, au lieu d'y concevoir l'espace occupé comme une seule sphère extrêmement grande, il nous faut rapetisser extrêmement les espaces occupés, en les multipliant au-delà de toute imagination, plus près, plus loin les uns des autres, dans l'espace indéfini, de manière que la partie vide soit toujours incomparablement la plus grande, comme nous le prouve la facilité, que nous y observons, des mouvemens en tous sens.

Au surplus, afin qu'aucune difficulté ne reste sur la non-existence de l'espace absolu, malgré ce qu'on peut en lire dans Maclaurin (*Newton's Philosophical Dis-*

coveries. London 1748 p. 386) il sera bon d'observer encore que ce grand Géomètre n'avait pas conçu mieux que tant d'autres la vraie notion de l'existence, puisqu'il pensait que si l'espace n'existait point, il serait un *non-être. Non entis nulla sunt attributa*. C'est évident. Mais l'abstraction étant une détermination partielle, il est évident aussi que les êtres de raison ont des attributs. Ils n'existent que dans notre pensée; mais c'est précisément le cas des attributs positifs de l'espace. C'est notre esprit qui les détermine sur l'idée de la possibilité de l'étendue, possibilité qui constitue l'espace, et qui *est*, si l'on veut, plus vraiment qu'un objet sensible, puisqu'elle est nécessairement par-tout et toujours. Mais de telles possibilités *sont* et n'existent pas. Que l'on remarque que, selon Maclaurin, tout comme je le suppose, l'espace est un sujet. S'il existait, là où il y a un corps, existeraient deux sujets, deux substances.

L'immensité au contraire n'est qu'un

attribut. Elle existe dans le sujet auquel elle appartient; mais, comme lui, elle nous est absolument incompréhensible. Ce n'est pour nous qu'une idée négative. Nous savons seulement que Dieu n'est pas une étendue, qu'il n'a point de dimensions. Sa grandeur est d'un genre que nous ne saurions nous figurer. Son *ubiquité* a pour nous quelque chose d'inconcevable. Mais l'existence d'un attribut de Dieu peut-elle exiger l'existence d'un autre sujet que Dieu?

Le mouvement, si on le considère dans l'acte (*motus in actu*), il existe. C'est la détermination d'une direction et d'une vîtesse. Mais le changement de lieu n'est qu'un événement. Il détermine successivement tout l'espace que le corps parcourt. Mais cette détermination ne présuppose dans l'espace que la propriété du néant, de ne rien opposer, de ne rien faire. Tout ce qu'a de positif le mouvement dans le vide, appartient au corps qui se meut.

CHAPITRE VII.

Des corps.

On regarde d'ordinaire la substance des objets sensibles comme un être continu, de même que l'espace. Mais on sait que dans le fait elle ne l'est pas. Dans plusieurs matières on aperçoit de la discontinuité à la simple vue. La facilité avec laquelle le mercure s'amalgame avec l'or, le plus dense des corps généralement connus, y décèle des pores sans nombre par lesquels le mercure s'insinue et pénètre. La chimie de nos jours, en sa théorie du calorique, établit que les molécules de la matière ne sont pas en véritable contact : et des interstices entre ces molécules sont la seule hypothèse qui puisse nous expliquer la différence énorme des pesanteurs spécifiques. Un décigramme de gaz hydrogène, ou air inflammable, remplit un flacon capable d'en contenir cent-quarante-mille

de mercure. Si les molécules du gaz s'y rapprochaient à la même densité qu'ont celles du mercure, le gaz laisserait le flacon presque entièrement vide. La mesure du volume n'est donc pas celle de la matière, mais celle de l'espace où elle se trouve, et ce n'est qu'à l'espace qu'appartient la continuité.

Cependant elle appartient sans doute aussi au corps géométrique. Mais le corps géométrique est de même un être de raison qui ne diffère de l'espace que par les différentes vues dans lesquelles on fait les abstractions qui constituent ces deux idées. L'on conçoit, l'on forme celle du corps géométrique pour avoir une théorie certaine en toute rigueur dans la mesure des objets sensibles. Il fallait pour cela faire abstraction de toute discontinuité et de toute irrégularité insensible ; et il était utile de ne pas borner l'abstraction aux défauts insensibles dans les corps physiques, parce que le plus souvent il ne vaut pas la peine

de porter l'exactitude des mesures aussi loin qu'il se peut. Il fallait d'ailleurs, pour la généralité que la théorie requiert, faire abstraction de tout corps individuel. On a donc dû concevoir une étendue terminée par des surfaces telles que la géométrie les définit. C'est la notion du corps géométrique.

La considération du lieu nous conduit à concevoir absolument la même idée pour la notion d'un espace déterminé. C'est donc le même être de raison qui a deux noms, selon qu'on le rapporte à un lieu, ou à ce qui l'occupe.

L'on suppose d'ordinaire le corps géométrique solide pour qu'il ait une forme à lui, tandis que les liquides prennent celle des récipiens et n'ont en propre que la surface supérieure, lorsque rien ne l'empêche. Mais la solidité supposée au corps géométrique ne le rapproche point de l'idée du corps physique, dont la notion requiert bien aussi une abstraction, puisqu'elle doit

embrasser tous les corps individuels de toute espèce, mais ayant pour objet ce qui leur est commun, leur nature, elle tient aux faits, comme toutes les questions de physique; et dans ces vues, sur des vérités de fait, l'on peut donner pour définition que le corps physique est un tout résultant d'agrégations ou de compositions de molécules de matière que leur nature tient unies. Si la matière est seulement mise ensemble, sans que la nature en fasse un tout, ce ne sera qu'un tas, un amas. Lorsqu'on veut embrasser sous une même notion le corps et ses élémens, on peut employer le nom de matière. Une molécule isolée, qui soit un tout à elle seule, probablement n'existe pas dans tout l'univers; et quand elle existerait, en se dérobant par sa petitesse à tous nos sens, elle se refuserait, pour ainsi dire, à être un corps pour nous.

Aucun de nos moyens ne pouvant atteindre à la petitesse des molecules, il nous est permis de recourir à des hypothèses,

pourvu que nous nous gardions de les prendre et de les donner pour plus qu'elles ne valent. Un grand Géomètre, Boscovich *, s'est persuadé et a tâché de démontrer que les premiers élémens de la matière sont des points simples, sans étendue (*inextensa*) dispersés dans le vide, et tous séparés l'un de l'autre par une distance qui peut être plus ou moins grande, mais jamais nulle.

Si cela était, la notion de l'étendue qui éxige absolument la continuité, répugnerait aux vraies notions de la matière et du corps physique, bien loin d'être ce qui le constitue, comme les Cartésiens le prétendaient: et le mot *corps*, par l'équivoque de ses deux acceptions très-différentes en physique et en géométrie, les aurait trompés complétement.

---

* *Theoria Philosophiae naturalis ad unicam legem virium redacta. Viennae* 1758. Son systême n'a pas manqué de sectateurs. Voyez le P. Charles Vital à la pag. 12 d'un livre très-bien fait, *Lex virium in materiam dominatrix*, qu'il a publié à Milan en 1773.

Mais je pense que Boscovich s'est laissé décevoir par tout ce qu'a dit Leibnitz pour ses *Monades* contre des élémens qui ne soient pas absolument sans grandeur. En les croyant une hypothèse inadmissible Boscovich a dû s'aveugler sur l'insuffisance d'une supposition de points qui n'étant susceptibles d'aucune différence entr'eux, ne sauraient par leurs assemblages en causer de telles que nous en observons entre tant de substances constamment diverses. Si les composans sont tous tout-à-fait pareils, de quelque manière qu'on les combine, on ne peut faire varier que les mouvemens et les distances. Il serait évident que les mêmes élémens individuels qui maintenant composent une livre de beurre, pourraient, par le seul mouvement, sans rien y ajouter, ni ôter, devenir une livre d'or, ou de toute autre matière.

Je préfère donc des molécules simples, susceptibles, dans leur extrême petitesse, de grandeurs, et de figures différentes,

de sorte qu'elles puissent, en plus petit ou en plus grand nombre, se combiner ensemble en plusieurs arrangemens différens, chacun si bien assorti et si convenable, que l'union en soit naturellement indissoluble, ou très-facile à se renouveler. Des particules composées par de tels arrangemens pourront être les élémens spécifiques homogènes de plusieurs espèces de matières, tandis que les molécules simples sont les élémens de toute matière en général. Une seconde composition de particules composées hétérogènes, ou de molécules simples moins assorties pourra former les particules constituantes des matières plus faciles à se décomposer.

En voilà assez pour ouvrir la carrière aux méditations de la chimie: et un peu d'attention à la différence entre *être* et *exister* suffit pour voir que, quoique de vrais et premiers élémens doivent ne point avoir de parties, ils peuvent et doivent avoir une grandeur.

Que l'on suppose un corps aussi grand que le soleil, mais dont toute la matière homogène et continue forme un solide parfait. L'on y conçoit aisément autant de parties que l'on veut ; mais on se trompe fort si l'on suppose qu'elles y existent. Ce n'est que dans notre esprit que ces parties seront déterminées. Tout grand cercle partage la sphère en deux moitiés: une infinité d'infinités de grands cercles nous donnent ainsi une infinité d'infinités d'hémisphères. Mais ce n'est que des hémisphères possibles, dont aucun n'est déterminé hors de notre pensée. Ainsi la continuité homogène suffit à un corps, quelque grand qu'il soit, pour qu'il n'ait point de parties réelles; et bien loin que la divisibilité spéculative à l'infini d'une grandeur quelconque soit une raison de supposer des élémens sans grandeur, elle met en évidence que des points géométriques ne peuvent être élémens de rien; parce que les élémens sont des parties, les premières dans la synthèse et les dernières

dans l'analyse : nulle partie ne doit être spéculativement indivisible ; et le point l'est.

Nos élémens seront donc des solides d'une petitesse que nos sens et nos mesures ne peuvent atteindre, mais finie. Ils seront de vrais atomes, la nature n'ayant rien qui puisse les fendre. Mais par la pensée un de ces atomes sera divisible en autant de parties que la sphère supposée ci-dessus égale au soleil.

On peut en concevoir qui ne soient pas plus que les cailloux, des corps terminés par des surfaces telles que les requiert la géométrie, parfaitement planes, ou d'une courbure qui soit le lieu géométrique d'une équation finie : et l'on peut en supposer plusieurs espèces qui soient de vrais corps géométriques, des pyramides, des prismes etc., des sphères, des sphéroïdes elliptiques etc. Mais étant tous également hors de la portée de nos connaissances, la géométrie n'a pu les considérer ; et les objets qu'elle se propose, ne seraient pas moins néces-

sairement des êtres de raison si toutes les molécules simples avaient des formes régulières.

Toutes, quelles qu'elles soient, sont étendues ; mais l'étendue étant une propriété qui leur convient, comme à des élémens, en conséquence de ce que la simplicité requiert la continuité, l'étendue ne sera pas de même une propriété de la matière en général, et beaucoup moins du corps physique que ces molécules composent, mais ne remplissent pas. Cependant la matière sera cause d'une apparence d'étendue qui s'appelle volume, qui sous le nom de corps est l'objet de la géométrie appliquée à des êtres individuels, et qui ainsi existe, comme peut exister une apparence, un effet sur nos sens, lequel existe en nous lorsque nous le sentons ; tandis que la cause existe bien aussi indépendamment au-dehors, mais peut n'avoir pas les mêmes propriétés : ce qu'il importe d'observer, comme tout ce que nous avons remarqué

de l'existence, pour ne pas se laisser décevoir par des conséquences fallacieuses. Hors de ce danger, comme une attention perpétuelle à toutes ces subtilités serait aussi inutile que pénible, on pourra se permettre d'attribuer l'existence aux phénomènes sans chercher quel en est le vrai sujet.

CHAPITRE VIII.

De la pesanteur.

Au surplus, si nos distinctions ont réduit à un phénomène équivoque ce que l'on regardait comme l'essence des corps, et n'est réel que dans leurs élémens imperceptibles, la matière a une autre propriété tout-à-fait réelle et propre à nous en donner la mesure véritable, la pesanteur. Mais qu'est-ce que la pesanteur? Celle que nous sentons en nous et que nous observons dans les corps autour de nous, est une tendance continuelle à un mouvement dont il nous est

facile de remarquer ce que l'hydrostatique nous démontre, que la direction en est partout perpendiculaire à la surface d'une eau tranquille. C'est une propriété dont je crois avoir la connaissance immédiate, parce que je sens si bien dans toutes les parties de mon corps cette continuelle tendance au mouvement vers le bas que je pourrais, avec tout autant de certitude, au lieu de *je pense*, dire *je pèse ; donc je suis*. Je la suppose une tendance, sans vouloir songer qu'elle puisse être l'effet de l'action d'un fluide, parce que cette idée qui ne paraît pas tout-à-fait absurde, quand elle se présente ainsi vague à des gens qui ne considèrent point de quelle manière les fluides agissent, cette idée, aussi-tôt qu'on en approche le flambeau des mathématiques, se découvre non seulement dénuée de probabilité, mais inconciliable avec les faits qu'on voudrait qu'elle explicât.

Car si l'on envisage la pesanteur comme l'effet de la pression d'un fluide en repos,

l'on voit d'abord que les corps dont la pesanteur nous est sensible, ne sont point dans le cas du fond et des parois d'un vase qui soutienne le fluide, mais dans le cas des corps qui s'y trouvent immergés. Or la raison et le fait s'accordent à nous assurer que les fluides, bien loin de pouvoir causer la pesanteur des corps immergés, la diminuent, loin de les pousser en bas, tendent plutôt à les élever. Il faudrait donc supposer au fluide une pesanteur, pour ainsi dire, négative, une tendance à s'éloigner de la terre. Et qu'est-ce qui l'en empêcherait? D'ailleurs quelle inconsidération que de recourir à un fluide auquel on supposerait une tendance à se mouvoir qu'on refuse d'accorder à la matière?

Mais sera-t-il plus sensé de supposer un courant perpétuel qui de toute part vient à-plomb sur la terre, sans se soucier de voir si cela se peut et comment, ni réfléchir que l'impulsion d'un fluide est plus ou moins forte selon l'angle de sa direc-

tion avec les plans qu'il rencontre ? Dans la direction de son cours sa force est en raison composée de la grandeur des surfaces et du cube du sinus de l'incidence. Mais il n'est pas besoin d'en démontrer le rapport précis pour voir que son action ne peut se concilier avec les faits de la pesanteur qui est la même lorsque la plus grande surface d'une lame est verticale que lorsqu'elle est horizontale, quoique la lame puisse opposer à la direction du courant une surface mille et cent-mille fois plus petite dans un cas que dans l'autre. Une idée vague de la subtilité d'un fluide auquel tous les corps soient perméables, peut empêcher de voir d'abord l'absurdité de l'hypothèse. Mais que l'on réfléchisse qu'il ne peut y avoir d'action qu'il n'y ait tout autant de réaction.

Supposons un parallélipipède de mille feuilles de papier, chacune pesant un gramme, étendues horizontalement, bien battues et pressées l'une sur l'autre, et qu'un cou-

rant de fluide, tombant sur la première, passe à travers, rencontre la seconde, la perce de même, et de feuille en feuille, suivant tout droit son cours, très-rapidement les heurte toutes et atteigne bientôt et dépasse la millième. Cependant dans le premier choc, s'il a donné à la première feuille le poids d'un gramme, il faut bien que ce choc ait arrêté ou retardé un nombre d'élémens du fluide, autant qu'a de force le poids d'un gramme. De même un second nombre de ses élémens sera arrêté ou retardé à la seconde feuille, s'il lui donne un poids. Il ne pourra donc pas, en perçant, conserver la même force; et il est absurde de penser que c'est un tel fluide qui donne à toutes les mille feuilles du parallélipipède le même poids précisément qu'elles ont, chacune séparée et découverte.

Je passe sur tant d'autres cas de corps en repos qui nous décèlent la même absurdité. Elle n'est pas moins évidente dans

leur chute libre. Un corps livré à un courant acquiert bientôt la même vîtesse qu'a le fluide, qui n'agit sur lui que par le mouvement relatif, dont la vîtesse dans un sens quelconque est celle du fluide moins celle du corps dans le même sens. C'est pourquoi l'effet de l'action du courant sur le corps ne peut être constamment aussi grand qu'au premier instant que le corps lui est livré. Il ne peut donc pas agir comme la pesanteur sur les corps qu'on lui abandonne, qui cause en eux toujours dans un même temps une même vîtesse, dans un dixième de seconde la vîtesse avec laquelle on parcourt dans une seconde *proxime* 981 millimètres ; et n'ajoute pas moins dans un dixième de seconde cette même vîtesse au mouvement du corps lorsque, après 1′ 42″, il précipite avec une célérité de plus de mille mètres par seconde, que d'abord, quand elle le tire du repos, et dans un espace plus petit qu'un décimètre le corps

n'a pas encore achevé d'acquérir la vîtesse d'un mètre.

Ainsi ce que nous savons de la manière dont les fluides agissent, ne peut se concilier avec ce que fait la pesanteur, où nous l'avons regardée jusqu'à présent, près de la surface de notre globe. Il se concilie encore moins avec les découvertes de l'astronomie qui nous a dévoilé dans toute l'étendue de l'Univers non seulement cette même tendance continuelle de toute matière à un mouvement, mais la loi qui en détermine la direction et la force. Des astres sans nombre courent dans un espace sans bornes, et leurs mouvemens, tous, si rien ne les détournait, nécessairement en des lignes droites, tôt ou tard divergentes, les porteraient enfin tous à s'éloigner les uns des autres à l'infini. La pesanteur est la force qui empêche leur dispersion. C'est le principe qui de tous ces êtres séparés fait un seul tout. Ils se tiennent par ce qui est commun à toute espèce de corps, une

même tendance de tous les élémens à s'approcher de tout corps avec une force qui, d'autant plus grande que ce corps a plus de matière, s'affaiblit en raison doublée de son éloignement. La première partie de cette proportionnalité est évidemment une suite de ce que la tendance vers toute matière embrasse une quantité de tendances égale à la quantité de ce qui les détermine. La seconde est précisément ce qu'il faut pour contenir les astres dans leurs orbes. Pour en fléchir le cours dans une section conique la force centripète doit être réciproque au carré du rayon vecteur. Un calcul exact de ce rapport nous assure qu'à l'orbite de la lune cette force est la même que doit avoir à cette distance notre pesanteur, dont la chute des graves et les oscillations des pendules nous donnent la mesure assez précise ici bas. Il serait long de développer l'analyse qui ne nous en laisse aucun doute. Il suffit qu'on peut poser en fait que nos poids ne sont qu'un cas de

cette pesanteur, commune à tous les astres, qui est une tendance de toutes les parties de la matière à s'approcher. En admettant ce fait, recourir, pour l'expliquer, à l'action d'un fluide, c'est oublier que les fluides sont aussi de la matière qui pèse. Mais qu'on le suppose sans pesanteur, par quel mécanisme se trouvera-t-il en avoir par-tout la direction? et comment en cette direction en aura-t-il toute la force, et n'en aura aucune absolument qui réagisse sur les corps qui le heurtent de travers? Comment peut-on le supposer un milieu assez rare pour que sa résistance ne ralentisse point les mouvemens moyens des planètes, et en même temps assez dense pour que son impulsion balance et réprime leurs forces centrifuges?

Et d'ailleurs on ne saurait rien rêver d'aussi simple que la notion de la pesanteur universelle, et sa loi. Elles ne laissent rien à souhaiter pour l'explication des phénomènes qu'elles soumettent au calcul.

Que voudrait-on encore ? N'avoir point à supposer un principe actif dans la matière ; n'avoir point à lui attribuer une propriété dont on peut confondre la notion avec celle des qualités occultes parce qu'elle est une de ces idées qui ne se peignent point. C'est l'idée d'une chose que l'on sent ; mais à qui notre imagination ne peut donner un corps : en un mot elle n'a pas ce qui ne se trouve que dans les idées de ce que l'on voit. D'après ce que l'on voit, il nous est aisé de nous figurer une chose qui pousse une autre, le dessein d'une machine, où tout va par impulsion. Nous y remontons de pièce en pièce depuis le dernier effet jusqu'à la première force mouvante, et lorsque c'est un homme ou une bête qui pousse, ou tire, comme la peinture est achevée dans notre imagination, nous voilà parfaitement satisfaits. Nous pourrions l'être également, lorsque la cause mouvante est un poids. Nous ne connaissons pas mieux l'action des animaux que celle de la pesan-

teur. Cependant si notre attention se tourne à cette cause, notre imagination ne pouvant nous en peindre que le premier effet, la descente du poids, l'image nous semble incomplète, nous souhaitons voir encore quelque autre chose qui pousse en bas le poids, sans considérer que, s'il était nécessaire que le poids fût poussé par un autre être que nous pourrons appeler A, il serait tout aussi nécessaire que A fût de même poussé par un autre être B, que de même B fût poussé par un autre être C, et cela irait à l'infini : qu'il faut donc plutôt supposer qu'il existe des êtres qui poussent sans être poussés.

Il n'est pas douteux que de cause en cause il ne faille remonter au principe de tout mouvement, à la cause première de tout ce qui existe ou peut exister, Dieu. Mais il n'est pas moins évident qu'en descendant de cette cause première on doit trouver d'abord des êtres qui tiennent à elle immédiatement, des causes qui ne sont se-

condes que rapport à Dieu. Appelons-les *premières causes physiques*. Nous tâcherons d'en éclaircir l'idée dans le chapitre suivant. En attendant il nous suffit de l'avoir aperçue pour comprendre que dans l'analyse d'un mécanisme, quand nous sommes arrivés au poids qui donne le mouvement à la machine, n'ayant pas plus de raison pour vouloir encore un autre être A qui pousse le poids, que pour vouloir ensuite un autre être B qui pousse A, nous n'en avons aucune de ne pas nous arrêter d'abord au poids, et penser que la pesanteur peut fort bien être une première cause physique.

CHAPITRE IX.

Des premières causes physiques.

Je suis fort éloigné de vouloir en physique des idées religieuses. Comme notre Père qui est dans le Ciel *fait lever son soleil sur les bons et sur les méchans*, et ré-

pand la pluie sur les justes et sur les injustes ; les privilèges de la piété sont surnaturels : le physicien n'a rien à dire de ce que fait l'Auteur de la Grâce, le Juge Suprême, qui exige un culte, exauce des prières. Mais je ne saurais me dispenser de parler ici de ce que fait l'Auteur de la Nature, cet Être tout-puissant qui seul rend possibles les premières causes physiques. On semble croire que pour expliquer la nature l'on doit seulement supposer la création ; on aime à regarder cet univers comme une machine qui, dès que l'ouvrier lui a donné le mouvement, le continue sans lui. Je ne crois pas raisonnable de borner l'action de l'Éternel à un instant, ou à peu de jours ; je ne puis concevoir que l'être nécessaire le soit moins maintenant qu'une fois ; je tiens de la métaphysique et de la Foi l'impossibilité de l'éternité du monde, et l'histoire de son commencement ; mais je ne vois en physique ni raison ni besoin de renvoyer à des vérités qui lui sont étran-

gères. D'ailleurs je vois que pour ne rien donner à faire à Dieu depuis la création, l'on oublie en plusieurs cas le sens commun. Voici donc comment je pense qu'il faut raisonner.

Tout nous décèle dans cet univers un principe d'unité, une même cause première. L'on se rappelle sans doute de ce qui a été tant de fois remarqué en considérant une ruche, tant d'abeilles qui travaillent d'accord avec un art que nous ne pouvons cesser d'admirer, et qu'elles se trouvent toutes savoir dès qu'elles ont achevé, pour ainsi dire, de naître. Les merveilles des mouches à miel ne sont qu'un exemple banal de ce que l'on peut observer de même, diversifié d'une infinité de manières, mais par-tout constamment conforme aux mêmes lois générales, dans toute l'immense histoire de la Nature qui nous force à y reconnaître unité de dessein avec une intelligence infiniment au-dessus de la nôtre.

Or pour attacher aux mots un sens précis

dont on puisse convenir, appelons *Nature* l'ensemble de toutes les premières causes physiques. On conçoit que ces causes doivent toutes exister individualisées dans un nombre sans nombre d'êtres individuels. Mais leur ensemble, la Nature, comme tout ce dont le nom est un terme collectif, ne sera qu'un être de raison ; et l'unité de dessein que nous admirons dans la Nature, étant une vérité de fait, veut une cause qui existe. Il nous faut donc un être individuel, intelligent, qui soit cause de l'ensemble de toutes les premières causes physiques.

Plus nous étudions la Nature, plus nous sentons notre impuissance à comprendre ce que nous voyons, touchons, connaissons le mieux. Nous devons donc reconnaître l'incompréhensibilité de son Auteur ; et s'il est incompréhensible, en vouloir une notion claire, une image achevée, c'est vouloir s'abuser, se créer un faux Dieu. Il faut donc bien se garder de prendre ce que l'on

peut en dire, pour quelque chose de plus qu'un aperçu de ressemblance imparfaite, inexacte : mais en ne prétendant que d'en présenter l'idée la plus raisonnable, on peut la tirer de celle que nous avons de nos facultés intellectuelles, et concevoir la cause première comme un principe éternel, agissant par sa volonté toute-puissante, avec une intelligence infinie.

Notre volonté n'a pas en son pouvoir tous les mouvemens qui se font dans notre corps. Mais il suffit qu'elle en ait plusieurs pour nous présenter une image de l'action de Dieu. Veut-il une chose ? elle existe. Veut-il qu'elle agisse ? elle agit. Elle peut ce qu'il veut qu'elle puisse. La possibilité métaphysique n'est pas complète et positive ; ce n'est qu'une négation de répugnance entre deux idées que rien n'empêche que l'on joigne. Mais la physique veut une possibilité positive, laquelle exige l'existence d'un être qui puisse faire ce qui ne répugne pas. Ainsi la possibilité physique est dans

le pouvoir que je viens d'attribuer à la volonté de Dieu. Sans cette volonté point de Nature : les premières causes physiques seraient inconcevables.

Que l'on considère la pesanteur. L'on peut voir dans la loi tout-à-fait simple, utile, satisfaisante qui la détermine, le sceau de la Divinité : mais point de moyens pour la faire suivre. Tandis que tout change de place avec les astres, toute molécule doit être sollicitée à tout instant à un mouvement nouveau dont la direction et la vîtesse dépendent de la quantité, de la distance, et de la position respective de toutes les autres molécules de l'univers. Un mécanisme pour cela devrait être l'équivalent d'un savoir infini, puisque chaque corps, s'il n'en est empêché, doit changer à tout moment sa marche, comme s'il savait toujours le lieu et la masse de tous les autres corps, et eût d'abord le compte fait de toutes ces masses divisées par les carrés de leurs distances, multipliées, chaque

masse par trois sinus, et toutes réduites, moyennant trois sommes, aux trois coordonnées qui déterminent la direction et la grandeur du changement que doit faire alors le corps dans sa route. Un tel mécanisme, s'il peut n'impliquer rien d'absolument absurde, est au moins évidemment superflu : puisque la volonté qui le pourrait faire exister, peut sans intermédiaire faire exister la pesanteur.

Tout le monde convient que l'on ne peut supposer que l'intelligence infinie conçoive, comme nous, les universaux sans les individus : elle les a tous explicitement présens toujours. L'objet de la volonté est nécessairement le même que celui de la pensée. Tous les êtres individuels sont donc toujours objets immédiats de cette volonté qui est la cause première. Elle a son effet en chaque cas comme si ce cas était unique. Il faut seulement remarquer que l'être qui sait tout, lorsqu'il veut que des causes existent, veut que leurs effets non seule-

ment existent, mais soient réellement effets de ces causes ; et par conséquent, quoiqu'en tous les cas il veuille chaque chose explicitement, il faut pourtant distinguer dans ses vues et dans l'efficace de sa volonté deux genres d'effets, l'un qui n'a d'autre cause que cette volonté, l'autre qui en conséquence de cette même volonté a aussi une autre cause dans les propriétés dont il veut que la Nature soit douée. En conservant ainsi toute leur efficace aux causes secondes, l'on sent que c'est d'elles seules que la physique doit s'occuper, d'autant plus que le recours à la cause première en satisfaisant sur la possibilité de tout, n'explique l accomplissement de rien. Il n'est utile que pour la notion des premières causes physiques, auxquelles on ne pourrait de même s'arrêter et acquiéscer, si au lieu de les regarder comme les premiers moyens que Dieu veut employer, on ne les concevait que comme des qualités occultes.

La réflexion qui nous a conduit à ces causes, met en évidence qu'il en doit exister, mais ne nous suffit pas pour les reconnaître avec certitude, vu que l'on ne peut légitimement, lorsqu'on connaît une cause, et l'on n'aperçoit pas dans la nature aucune possibilité d'une cause de cette cause, en conclure qu'elle n'en a point. Ce n'est donc là qu'une condition sans laquelle une cause physique ne doit pas être censée première. Elle peut cependant, avec d'autres considérations, acquérir assez de force pour nous décider. C'est ainsi qu'en appelant *sentiment* l'ensemble de toutes les facultés de notre ame, je ne saurais douter que le *sentiment* ne soit une première cause physique. Je pense que la pesanteur l'est aussi, et qu'il en existe deux autres tout au moins.

Car quoique la pesanteur, qui est le lien de l'univers, y amène sans doute aussi par la multiplicité de ses effets, des diversités d'objets sans nombre, je ne vois point de possibilité qu'elle soit cause de l'arrange-

ment et de l'adhésion des particules constituantes des différentes espèces de matière sur notre globe. Son action à y rapprocher et à y joindre deux corpuscules, est toujours, au contact même, trop faible en comparaison de la tendance qu'elle leur donne vers la terre, pour qu'un géomètre puisse songer qu'elle soit leur lien. Il ne peut la confondre ni avec l'attraction moléculaire, ni avec les affinités chimiques, ni avec rien absolument de ce qu'on peut imaginer pour expliquer la composition et la décomposition des corps. Voilà ce qui me prouve la nécessité d'une autre première cause physique. Mais ne la connaissant pas, je ne puis savoir si une seule suffit pour principe d'assemblage, de cohésion, d'expansion, d'élasticité, de solidité, de consistance, de liquidité, de fluidité aériforme, d'électricité, galvanisme, magnétisme, et autres qualités ou forces qu'on ne peut attribuer à la pesanteur dans les corps inorganiques.

L'organisation, soit des végétaux, soit des animaux, me semble exiger tout au moins une autre première cause physique, principe de fécondité, de nutrition et de mouvement vital. Sans doute que les germes préexistent à leur développement. Mais pour cela il n'est pas nécessaire qu'ils soient germes depuis long-temps : et c'est un rêve sans raison qu'ils soient tous aussi anciens que le monde. Il en faudrait une multitude inadmissible. Je sais bien que je n'effraierai pas ceux qui ont adopté ce rêve, en leur opposant, par exemple, que pour la possibilité de la génération bornée à cent siècles, en supposant que d'une graine de blé se développe une plante qui produit cent grains, il faut dans la première graine un nombre de germes plus grand que 1 suivi de vingt-mille chiffres. Ce nombre est beaucoup trop grand pour qu'on le sente. J'en présenterai un infiniment plus petit, en observant que si la graine n'enfermait que 100^7 germes, il n'y en aurait que pour huit

ans, et cependant ce nombre est déjà plus grand qu'il n'y a de dixmillièmes de mètre entre nous et Uranus, quoique sa distance soit 229 mille fois le diamètre de notre globe. Pour avoir 800 grains, produits par huit, semés un chaque année, on aurait cent-mille milliards de germes superflus, et avec cela il n'en existerait plus pour la neuvième année.

Quelle raison a-t-on donc assez forte pour penser malgré cela que les germes préexistent à dater de la création ? Aucune. Si l'on prétendait que la formation d'un germe est au-dessus du pouvoir de Dieu, et que par conséquent les germes doivent être éternels, je répondrais qu'un germe finit d'être germe : il ne l'a donc pas été toujours. Notre peine à concevoir la possibilité de sa formation, avec le principe actif qu'il enferme, prouve seulement le besoin d'une première cause physique. Mais dès que l'on suppose que les germes ont été faits, il n'y a point de raison pour

qu'ils ne puissent être faits dans tout autre temps aussi bien que dans celui de la création ; puisqu'il ne s'agit pas de les créer, mais de les composer avec des molécules de matière préexistante.

Mais comment donc a-t-on pu embrasser un tel songe ? Par la force de l'habitude à ne voir en ce monde qu'une continuation de mouvemens et point d'agens dont l'énergie commence des mouvemens nouveaux. Mais comment, au milieu d'êtres animés, des philosophes ont-ils pu s'habituer à ne voir que des suites d'effets et des êtres passifs ? C'est en voulant chercher toujours la cause des causes, et la trouver dans un autre principe que la cause première. Ils ont cru blâmable, plus encore en physique que sur le théâtre, que *Deus intersit* pour la solution d'un noeud, sans réfléchir que le recours à la Toute-puissance y serait déplacé pour toute autre chose, mais non pour l'accomplissement des lois qui constituent ce que nous appelons nature, puis-

qu'il est évident que l'énergie de la nature n'est que l'effet du pouvoir qui donne à ces lois leur force : et un philosophe qui pense que la cause première ne se soucie pas de nos adorations, pourra bien dire que je ne devais jamais la nommer Dieu, mais non s'empêcher de reconnaître que le principe qui est unique, la cause première et l'être nécessaire ne sont qu'un.

CHAPITRE X.

Éclaircissemens.

Nous avons vu qu'il doit y avoir des premières causes physiques qui tiennent à une Volonté toute-puissante, dont l'action, quoiqu'immédiate en chaque cas individuel, loin d'exclure l'efficacité des causes physiques, la leur donne, parce qu'elle veut qu'elles agissent, et que les effets soient effets de ces causes. Elles sont en conséquence des moyens ; et voilà pourquoi,

lorsqu'il est un moyen qui peut expliquer une cause physique, on ne la doit pas attacher immédiatement à la cause première; puisque ce moyen sera une cause intermédiaire. Cependant les habitudes, dont j'ai déjà dit un mot ci-devant, me font craindre qu'on ait encore de la peine à admettre des causes dont on ne conçoit aucun moyen; parce que l'on attribue le plus souvent les faits à des agens qui ne sont pas immédiats: ce qui accoutume à supposer des moyens entre la cause et l'effet, d'autant plus que quand nous parlons de ce que nous faisons nous-mêmes, nous confondons presque toujours deux idées de notre personne, l'une qui embrasse le tout, selon laquelle *mon oeil*, *ma main* c'est moi, l'autre qui en sépare le corps, selon laquelle *mon oeil*, *ma main* sont mes moyens. J'observerai donc que selon cette dernière conception il n'y a que *penser* et *vouloir* qui soient nos actions immédiates; que la notion d'immédiat, *sans moyen*,

peut embarrasser par un sens équivoque, parce que *moyen* signifie quelquefois *pouvoir*, et que l'on ne fait rien sans pouvoir : mais il est clair que ce n'est pas un sens que l'on puisse donner au mot lorsqu'on dit qu'une Volonté toute-puissante fait exister sans moyens les premières causes physiques, et que ces causes sont les premiers moyens, et pour ainsi dire, les mains de la Toute-puissance dans les oeuvres de la Nature.

Si l'on saisit ce que cela peut signifier, l'on n'aura plus aucune difficulté sur ces premières causes auxquelles le Physicien doit tâcher de remonter et s'arrêter lorsqu'il pense d'y avoir atteint. C'est le plus haut terme, la fin de son savoir. Sa curiosité ne peut souhaiter de satisfaction plus complète : et pussions-nous l'avoir pour le reste, comme elle se trouve dans l'explication de tous les phénomènes causés par la pesanteur. Je crois donc, en reprenant mon propos sur cette propriété des corps, pou-

voir hardiment la supposer un principe actif que la cause première, agissant immédiatement, fait exister dans toutes leurs molécules ; et j'insiste sur cette notion, parce qu'il est de la dernière importance pour la bonne philosophie que l'on s'accoutume à reconnaître dans la nature de vrais principes, causes sans cause. Et je répéterai ici qu'il ne faut pas confondre dans ses idées les causes avec leur action. Car nous parlons des causes en tant que leur existence doit toujours être présupposée à leur effet, qui suivra d'abord, si rien ne s'y oppose : mais l'on conçoit qu'une opposition peut empêcher l'effet, la cause demeurant la même : son action changera seulement de terme, elle aura un autre effet, comme l'on voit dans la pesanteur dont l'effet, si rien ne s'y oppose, est un mouvement, et devient une pression sur des balances en repos dans l'équilibre. Le fait est donc que la cause première cause l'existence, non d'une nature, commune à plusieurs êtres,

laquelle n'existe pas, mais d'une infinité de sujets qui ont constamment plusieurs déterminations tout-à-fait pareilles qu'on appelle nature; qu'une de ces déterminations, laquelle existe en chaque molécule, est la tendance à un mouvement déterminé; que sans cette détermination la molécule ne pourrait exister que déterminée à ne pas bouger; ce qui peut sembler plus simple; mais comme nous parlons d'existence, la question est de fait, et le témoignage des sens nous assure de l'existence de la pesanteur.

L'inertie, telle qu'on l'a conçue longtemps, comme une propriété positive, essentielle à la matière, n'est qu'une hypothèse démentie par le fait. Il faut en reformer l'idée sur l'axiôme que rien ne se fait sans cause, rien ne change, si rien ne survient; et par conséquent un corps qui à cette heure est déterminé à un mouvement, s'il ne se fait quelque chose qui l'altère, sera déterminé à ce même mouvement

toute l'éternité. Le passé et le présent se touchent ; et d'un moment à l'autre la continuation a toujours sa cause dans ce qui était au moment qui achève de s'écouler. On peut néanmoins appeler inertie la force qu'a un corps de continuer son repos ou son mouvement. Mais rien n'est en repos dans l'univers : et la pesanteur y fait varier à chaque instant tous les mouvemens de manière qu'il n'y a que des mouvemens relatifs qui soient très-souvent nuls, et quelquefois uniformes. Le mouvement absolu de quelque corps y peut bien aussi à un instant être nul, comme les courbes peuvent avoir des points de rebroussement. Mais comme au même instant que le corps n'aura plus de force pour continuer à se mouvoir, et le repos deviendrait son état, l'action de la pesanteur le sollicitera à un nouveau mouvement, le repos ne sera jamais son état : il ne peut y demeurer.

Cependant je ne dirai pas que le mouvement est essentiel à la matière, parce

que la notion d'essentiel est de la métaphysique, et la pesanteur est une vérité de fait. Rien de plus commun que de s'égarer dans la confusion de ces deux genres que j'ai avant tout distingués pour cela. On propose une question de physique, on dispute d'ontologie : ce qui donne lieu à l'erreur par la substitution qu'on y fait, de nos idées aux objets qui existent hors de nous, et qui peuvent n'être pas ce que nous les supposons. Mais sans nous arrêter à de telles plaintes, il sera plus court de faire deux lignes d'ontologie.

Je peux concevoir la matière sans pesanteur. Donc elle ne lui est pas essentielle. Je peux diviser la substance en deux genres, celle qui existe par soi, et celle qui en dépend ; et ce genre, de toute autre nature que le premier, je puis le diviser en substance qui pense, *esprit*, et substance qui ne pense point, *matière*, dont je ferai deux genres, matière qui pèse, et matière qui ne pese point. Je ne prétends

donc pas que toute exception à la loi de tendance de toutes les parties de la matière à s'approcher, soit absurde; et qu'un fluide absolument sans poids, tel que l'on soupçonne le calorique, soit impossible. Il est seulement impossible qu'un tel fluide soit de même nature que ceux que nous connaissons; que les lois de l'hydrostatique et de l'hydrodynamique lui soient applicables. Elles sont des conséquences de la pesanteur de telles particules que l'adhésion ne les retient pas. Mais la nature du calorique peut avoir d'autres lois. Cependant, comme le peu que j'en ai lu, ne m'a point du tout persuadé de l'existence d'une matière sans poids, je n'ai pas cru devoir pour elle introduire en physique une distinction si peu probable.

J'ai déjà dit que je ne sais pas quelle est la première cause physique qui compose les corps. Mais supposons-la une tendance des molécules à se placer dans une position respective différente, selon les di-

versités de leurs formes, avec une force proportionnelle à une fonction de leurs dimensions divisée par une fonction de la distance. Un tel principe de composition nous pourrons l'appeler tendance chimique. Supposer qu'elle est une première cause physique, c'est supposer qu'elle ne tient point du tout à la pesanteur, qui sollicite bien aussi, même attenant à la grande masse de la terre, deux molécules quelconques à s'approcher, mais trop faiblement pour que cet effet y soit sensible. La force qui les porte à s'approcher effectivement, doit être supposée beaucoup plus grande que leur poids, mais qui s'affaiblisse si fort à mesure que les molécules s'éloignent du contact qu'elle devienne bientôt insensible. Les affinités chimiques exigent qu'elle soit très-inégale à même distance de molécules de différentes espèces. On peut supposer qu'elle ne tend pas à les mettre en contact, mais à les approcher à une très-petite distance qui ne soit pas la même entre des molé-

cules diverses. Lorsqu'une molécule par un mouvement quelconque viendra assez près d'une autre pour que la tendance chimique agisse, elle sera portée, par une force composée de son premier mouvement et de cette tendance, à dépasser le point précis de proximité auquel les deux molécules tendent à se tenir : et dès qu'elles seront plus près, leur tendance chimique deviendra une tendance à s'écarter qui pourra causer une espèce de reflet sans choc, sans contact. On peut encore mieux concevoir un principe de répulsion, sans attribuer généralement aux molécules une répugnance au contact, en observant que la tendance chimique les porte à se présenter réciproquement tel coté à tel coté, parallèle, ou bout-à-bout, ou autrement, toujours de même manière, d'où résulte la régularité des cristallisations ; et en s'autorisant des exemples de l'aimant, de l'électricité, du galvanisme, pour supposer que des molécules qui tendent à s'approcher lorsqu'elles se présen-

tent le coté A au coté B′, ou le coté B au coté A′, tendent à s'écarter lorsqu'elles présentent A à A′, ou B à B′. Ce qui explique bien mieux l'état de fluidité que l'hypothèse d'un dissolvant qu'il faut présupposer fluide. Car l'on conçoit que des molécules de différentes espèces peuvent être portées par leur tendance chimique à composer des particules semblables dont les molécules extérieures tout-autour se présentant les cotés semblables, tendront à s'écarter jusqu'à ce que les particules soient toutes à ce point de distance l'une de l'autre où leur tendance est égale à leur pesanteur.

L'on voit ainsi la possibilité non seulement du fluide le plus rare, mais d'un principe d'expansion d'autant plus fort qu'un tel fluide sera renfermé dans un espace plus resserré. Et il est aisé de concevoir que ses particules pourront se trouver dans une très-grande agitation d'oscillations et de reflets dont la célérité pourra passer toute imagination, lorsque c'est en décomposant d'autres

particules que le fluide se fait : parce que la décomposition donne lieu à des décochemens de molécules qui, lors de la composition, se sont trouvées prises au milieu du concours entre des tendances contraires dans une position forcée et un équilibre de contraste ; et au moment même de la décomposition, à mesure que les particules qui la causent, viennent au contact de celles qui se décomposent, il se fait un changement des tendances chimiques si subit et si grand que des molécules très-fortement adhérentes se détachent en éclats avec une vîtesse inconcevable. Cette rapidité de mouvemens nous explique comment une très-petite quantité de matière qui réunie nous serait insensible, peut se rendre sensible répandue dans un grand espace. Relativement à nos sensations on peut regarder un dixième de seconde comme un moment sans durée : donc pour elles un corps occupe par son activité tout l'espace qu'il parcourt en ce point du temps sensible. Ainsi, par

exemple, chaque molécule de lumière fera l'effet d'un trait de la longueur de 3139 myriamètres, et l'étendue sensible de chacune sera l'équivalent du nombre qu'il en faudrait aligner pour remplir cette longueur. Or un myriamètre est dix-millions de millimètres qui pourraient chacun contenir Dieu sait combien de milliards de molécules de lumière en contact. Une seule molécule remplit donc ainsi par la rapidité de son mouvement beaucoup plus d'étendue que n'en remplirait en repos trente milliards de milliards.

L'on est d'accord que le principe d'expansion et celui de la chaleur se tiennent. C'est au calorique que l'on attribue la dilatation. Il sera donc de même un résultat de tendances chimiques qu'une plus ou moins forte agitation de molécules nous rendra sensible lorsqu'elles atteindront nos organes par leurs oscillations, leurs reflets, leurs éclats: et la chaleur, comme on l'a toujours cru, aussi bien que la respiration

et la vie, sera une suite d'un mouvement.

Rien ne brûle sans du gaz oxigène. Il contient, pour ainsi dire, le feu actif. Il suffit pour cela que ses molécules constituantes soient les seules qui, en s'approchant au contact de celles qui constituent les combustibles, donnent lieu à une décomposition dont la violence peut décocher des molécules avec une vîtesse inconcevable.

Le gaz hydrogène que le principe expansif a déjà déployé, sera, pour ainsi dire, du feu passif, qui est combustible et ne peut entretenir la combustion, parce que ses molécules constituantes ne peuvent, en s'approchant au contact de celles des autres combustibles, y occasionner cette décomposition qui se fait moyennant le gaz oxigène, avec lequel même elles ne l'occasionnent pas, lorsque ces deux gaz sont entremêlés. La détonation, lorsqu'on donne feu à leur mélange, décèle, comme une explosion, une violence qui l'emporte sur un obstacle à se composer ensemble en

combustion, quoiqu'ils se trouvent ensuite dans une combinaison très-convenable à leurs tendances en formant de l'eau.

Pour le gaz azote il suffit que ses molécules s'entremêlent et se composent avec celles de l'oxigène sans occasionner des changemens violens dans l'équilibre des tendances : ce qui peut avoir lieu, soit que l'oxigène s'y trouve en plus petite quantité, entremêlé, comme dans l'air commun, soit qu'il s'y trouve en plus grande, composé, comme dans l'acide nitrique.

Probablement tout cela n'est pas même un aperçu du secret de la Nature. Mais je ne voulais que faire entrevoir une possibilité de conserver à la chimie ses lumineuses découvertes sans supposer aucune espèce de matière qui ne pèse point : ce que l'on peut faire aussi en supposant le calorique un fluide qui pèse si peu que son poids nous échappe ; mais cela revient à dire que la masse en est par-tout extrêmement petite ; qu'il n'y en a presque point.

CHAPITRE XI.

Premier pas à l'idée de substance immatérielle.

Je n'en dirai pas davantage pour exclure un nouveau genre de matière qui exigerait deux noms nouveaux, un pour ce genre ἀβαρὴς, *sans poids*, l'autre pour l'ancien genre, qui embrasse toute espèce de corps non douteux. On pourra, si l'on veut, borner à ce genre cette première cause physique que je persisterai néanmoins à appeler pesanteur universelle, et à regarder comme la propriété caractéristique de la matière, parce qu'elle n'est point équivoque, comme l'étendue qui n'appartient aux corps sensibles qu'en apparence. L'impénétrabilité n'appartient aussi qu'aux élémens : et d'ailleurs elle pourrait bien être commune à toutes les substances finies. La substance divine est toute par-tout, entière en chaque molécule imperceptible qu'elle

fait exister. Mais cette nature incompréhensible existe sans localité ; et l'on n'en peut tirer des conséquences pour des êtres finis. De grands scolastiques, comme S. Thomas (*Summae* p. I. qu. LII. art. III.) enseignent que deux anges ne peuvent être ensemble en même lieu. Le lieu de nos ames est le lieu de leur action, attaché aux molécules sur lesquelles elles agissent. Dans le lieu où elle agit, l'ame, comme nous verrons, est le principe d'unité. Deux ames ne peuvent donc coexister en même lieu.

Mais sans nous arrêter à cette question, je veux plutôt expliquer comment ont pu coexister en tant de têtes la persuasion du plein et l'idée de l'impénétrabilité de la matière. Car il est évident que si je conçois une sphère ou tout autre solide de révolution dont la surface soit par-tout en contact avec le plein extérieur, ce solide pourra y tourner sur son axe, et si dans ce solide je conçois d'autres solides de révolu-

tion qui tournent sur leurs axes, j'y aurai le double mouvement de rotation et de translation; et en concevant dans les seconds solides d'autres plus petits solides de révolution, et continuant ainsi, je peux y multiplier les mouvemens à l'infini. Mais tout cela n'a rien qui explique ce que nous voyons des corps, la facilité avec laquelle ils se meuvent en tous sens, lorsqu'ils n'en sont point empêchés par de la matière plus ou moins difficile à pénétrer : et il est évident que, si tout est plein, nulle molécule ne pouvant reculer, ni s'écarter pour faire place, le mouvement, tel qu'on le voit, est impossible. Cela saute aux yeux : et l'on ne s'en est pas mis en peine, parce que l'on voyait à tout moment des corps se remuer dans l'air et dans l'eau; et l'eau sur-tout a dû par ses apparences accoutumer le monde à allier les deux idées de fluide et de plein. L'habitude nous fait passer sur les absurdités. C'est ainsi qu'on n'a pas non plus fait attention à une autre

difficulté du plein, dans lequel on pourra bien distinguer des parties déterminées en y supposant des matières diverses, de l'or, du fer, du silex, du basalte etc., sans que ces substances y soient séparées par aucun intervalle. Mais si on y suppose la matière homogène, telle que l'on croyait l'eau, on n'y saurait concevoir de détermination de parties non arbitraires, parce qu'il ne peut y exister de principe de différence. Quelque point qu'on y prenne, se trouvant par-tout environné, ni plus, ni moins, de même substance, pourra, si l'on veut, être le centre d'un globule, mais on n'en pourra trouver de surface. Quoique les parties aient pu préexister séparément, le parfait contact en tout point anéantit toute extrémité réelle, et fait une continuité qui rend l'étendue divisible par-tout et divisée nulle part.

L'habitude a de même amené la confusion des deux idées de substance et de matière, malgré les absurdités qui s'ensuivent.

Dans l'origine *materies*, *hyle*, fut le bois dont le sculpteur, le menuisier faisait un Dieu, faisait un meuble; d'où l'on est passé à appeler matière tout sujet sur lequel l'homme travaille. Substance a été d'abord ce qu'il y a de plus consistant au-dessous des apparences, *quod substat*. Ensuite ce a été le sujet sur lequel opère la Nature, ce qui soutient les attributs, les propriétés, toutes les déterminations, dont plusieurs peuvent changer, le sujet demeurant le même. Cela a donné lieu de penser que la substance est ce qui ne change pas, en supportant tous les changemens dont sa nature est susceptible. Par l'œuvre de nos mains les formes changent, reste la matière. Tout objet sensible peut fournir matière au travail des hommes. Les deux notions se sont ainsi trouvées si proches que l'usage a premièrement consacré le nom de matière à désigner toute substance que l'on touche, ensuite tout sujet de quelque propriété que nos sens peuvent atteindre; et ce nom en

conséquence a fini par embrasser toutes les substances qui peuvent se présenter à notre imagination. De-là vient l'habitude que plusieurs ont contractée, d'attacher la notion de substance à cette image de la matière qu'ils ont pu tracer dans leur cerveau à l'aspect de ce que l'on touche : ce qui les entraîne à se persuader qu'on ne peut concevoir de substance qui n'occupe une étendue, tandis qu'il est vrai seulement qu'on ne peut s'en figurer aucune sans cette illusion, la même qui a donné lieu à l'entêtement pour le plein.

Mais ce qui ne peut se peindre à l'imagination, se conçoit fort bien par l'entendement. Il ne faut que donner de la précision aux idées, en prenant garde que rien ne se glisse dans le raisonnement qui ne soit bien sûr et bien clair. Or, après tout ce que nous avons dit de l'existence, on ne saurait douter qu'il ne faille à tout attribut qui existe, un sujet réel que l'usage nous autorise à appeler substance. Ainsi la

pesanteur étant un attribut qui existe, son sujet sera une substance, et ce sujet étant la matière, la matière sera une substance qui pèse. La Toute-puissance étant un attribut qui existe, son sujet, la Cause première, sera une substance toute-puissante. L'identité d'un mot pourra-t-elle nous faire songer un instant que ces deux sujets réels soient de même nature ? que ce ne soit pas deux substances tout aussi différentes que le sont leurs attributs ? Devrai-je prouver que la Volonté toute-puissante qui donne la pesanteur aux molécules, ne peut être elle-même une molécule, ni plusieurs ?

Je ne dois qu'observer, ce qui était mon objet, que l'on peut concevoir ce que l'on ne saurait imaginer ; puisque la raison vient de nous convaincre qu'il existe une substance dont il est impossible que la matière nous présente une image. Il est vrai que cette idée intellectuelle de substance n'ajoute rien à la connaissance que l'attribut nous donne du sujet. Mais elle ne trompe pas.

comme le peut faire le mot, lorsque le sujet est un corps, par la confusion que l'on fait, de la substance des corps avec celle de leurs élémens. Ces élémens et les corps qu'ils composent, ont des attributs différens, et celui d'une étendue sensible ne convient ni aux uns, ni aux autres. Nos sens ne peuvent nous transmettre l'image d'une molécule imperceptible. Celle qu'ils nous transmettent, des corps, a une continuité que leur substance n'a point. Il faut donc la corriger et reconnaître que c'est une illusion qui a attaché l'idée de l'étendue à la substance, et donné son faux principe au spinozisme. Car si l'étendue est essentielle à la substance, et toute occupée par les corps, il ne peut exister d'autre substance que celle des corps. Or il existe dans l'univers un principe unique, intelligent. Une substance unique lui est donc commune avec les corps. Cette absurdité découle de la même source que l'idée du plein.

Voici au contraire l'ontologie qui se dé-

duit de nos discussions précédentes. L'Être s'oppose au Néant et se partage en *êtres individuels* et *êtres de raison.* Il est des gens qui, en se moquant des scolastiques et de leurs êtres de raison, se sont habitués à désigner par cette phrase des imaginations insensées que l'on peut appeler êtres de déraison. Mais on aura remarqué que mes êtres de raison sont des vérités éternelles. Les êtres individuels sont nécessairement à chaque instant déterminés en tous sens par l'existence; deux déterminations, le temps et le lieu, ne conviennent qu'aux êtres finis. L'infini n'est en aucun temps dans un lieu plutôt que dans un autre. La grandeur ou quantité, la forme ou figure, et plusieurs autres déterminations sont manifestement relatives à l'être entier, et celles qui seraient les mêmes pour le tout et pour les parties, ne doivent cependant se rapporter qu'au sujet dont on parle. Le sujet de toutes les déterminations de ce qui existe, est ce qu'on nomme en métaphysique *sub-*

stance. Donc dans l'acception métaphysique la substance d'un corps est autre chose que ses molécules. Qu'il existe un corps mou et flexible : le sujet de tels attributs sera une substance molle et flexible ; ce qui serait faux des molécules élémentaires. On doit donc arrêter l'idée de substance au seul sujet des déterminations, quel qu'il soit. Ce sujet ne peut pas plus exister sans déterminations que les déterminations sans sujet. Ce n'est qu'une manière d'envisager l'être pour nous en représenter une décomposition fictive dans laquelle la substance n'est autre chose que l'être même tout entier regardé comme le sujet qui reçoit toutes les déterminations. Voilà pourquoi le nom de substance ne nous apprend jamais rien. L'on s'en plaint et l'on se perd dans les différentes acceptions du mot, parce que l'on ne s'avise point de penser que sa signification en ontologie soit si simple.

CHAPITRE XII.

Second pas.

Après tout ce que je viens d'observer l'on doit voir qu'en ontologie *substance*, *sujet réel*, et *être individuel* ne sont qu'une chose, et pour ainsi dire, trois faces du même objet, et en conséquence qu'il importe de ne pas se tromper sur le vrai sujet auquel appartient l'existence, comme nous l'avons remarqué au chap. VI à propos de l'espace vide. Car dire qu'un tel espace est un sujet qui existe, c'est en faire une substance. La même attention au vrai sujet n'est pas moins nécessaire pour ne pas multiplier les substances lorsque le sujet n'est qu'un ; comme dans la supposition qu'une première cause physique détermine la composition des corps, il est évident que le sujet de cette composition est le même que celui de la pesanteur. Et la première cause physique de la formation des

germes et de leur développement doit encore avoir le même sujet, puisque tous les êtres engendrés pèsent. Ainsi le sujet de ces trois premières causes physiques, et peut-être de plusieurs autres, est de la matière, avec cette différence que la pesanteur agit également en tout ce genre de substances; le principe de composition agit différemment sur différentes espèces de molécules, et cause ainsi l'existence de différentes espèces de matière; le principe génératif n'agit que sur certaines espèces de matière, et conséquemment à leur constitution.

La pesanteur, quoique sa force devienne enfin insensible entre des astres épars au plus loin dans le vide sans bornes, est cependant le principe qui les associe tous et en constitue l'Univers. Elle seule met une réciprocité d'action et de réaction entre ce tout immense et ses parties, sans en excepter celles qui sont le plus profondément ensevelies dans un de ses globes les plus

considérables. Elle seule fait aussi un seul tout de chacun de ces globes, où se trouve une infinité d'êtres qui ne sont point liés entr'eux, ni au globe par le principe de composition qui forme d'autres tous d'une plus particulière unité par l'adhésion des parties. Cette unité plus particulière n'est pourtant pas encore unité parfaite ; parce que cette adhésion n'est point une continuité, comme celle des parties que l'on peut imaginer dans les élémens dont la simplicité rend la décomposition impossible. L'adhésion causée par le principe composant n'est qu'une force que le même principe rend inefficace entre certaines molécules, lorsque certaines autres molécules s'approchent de leur contact. Ce principe, s'il ne s'oppose pas toujours au contact de quelque point, arrêtant au moins très-souvent les molécules adhérentes à une distance extrêmement petite, mais non pas absolument nulle, leur laisse assez de jeu pour des mouvemens intestins, et plus ou moins de

facilité à l'altération et à la décomposition du corps total. Cette facilité, par une suite de décompositions, nécessaires à des compositions nouvelles, amène continuellement par-tout de la nouveauté et multiplie les différens êtres individuels, en comptant ceux qui succèdent avec ceux qu'ils remplacent : tandis que le principe génératif en fait une multiplication plus merveilleuse en ajoutant à l'adhésion des molécules un autre principe d'unité, l'organisation, cette combinaison de parties de structure différente, arrangées pour jouer ensemble, comme autant de pièces de différens mécanismes qui composent une seule machine.

Il est impossible de se faire une idée de la multiplicité incalculable, de la variété prodigieuse d'objets de toute sorte que l'emploi de la matière, moyennant ces trois causes, doit sans cesse fournir au monde. Cependant le néant vaudrait encore tout autant que tout cela, s'il n'existait une autre première cause physique, le sentiment.

Les choses n'ont de prix que par le plaisir qu'elles peuvent causer : et je ne saurais croire que Dieu pût s'amuser tout seul à jouer avec de la matière. Ce grand ouvrage ne me semble digne de son Auteur qu'autant qu'il l'a rempli d'êtres qui sentent. Ce n'est que pour eux, seuls capables d'en jouir, que le monde matériel pouvait avoir du bon et du beau ; et ce sont eux qui en font la beauté la plus merveilleuse. Sans eux les causes physiques ne pourraient que entraîner des séries d'effets réguliers et nécessaires. Le seul sentiment rompt les chaînes d'une nécessité monotone par des faits volontaires qui détournent les événemens d'une marche trop égale, leur donne de l'intérêt, et y amènent l'inattendu des incidens fortuits.

L'existence du sentiment est donc aussi essentielle à la beauté du monde que certaine et incontestable dans toute l'étendue de la connaissance expérimentale immédiate que chacun en a. Mais il n'est pas moins

incontestable qu'il y a dans le sentiment ce qui doit se trouver dans toute cause première physique, une action dont nous ne pouvons imaginer aucun moyen. Aussi de grands métaphysiciens ont-ils cru avoir mis en évidence que les idées de ce que nous croyons sentir, nous venaient de Dieu immédiatement. Ils ont nié que les bêtes sentent : ce qui suppose également que les sens ne tiennent pas à leurs organes, et pourrait faire penser qu'il faudrait avant tout prouver ce que je pose en fait. Mais sans m'embarrasser d'un doute qui ne se présente pas d'abord, et qui est nul dans mes principes, je commencerai par éclaircir la question en supposant que tous les animaux sont plus ou moins capables de jouir du monde matériel par leurs sens, et de faire des mouvemens volontaires.

Le volontaire est une détermination avec connaissance. Il lui faut de l'intelligence. Mais pour peu que l'on ait réfléchi sur les développemens de notre esprit, on conçoit

d'abord qu'il y a une différence très-essentielle à faire entre une intelligence qui peut se développer moyennant la parole, et une intelligence à qui ce moyen manque. Et il suffit de n'avoir pas oublié que l'Auteur de la nature sait ce qu'il fait, pour être sûr que cette différence entre l'homme et la brute ne tient pas uniquement à l'organe de la voix. Tout doit être proportionné dans les individus parfaits en leur espèce. Leur dose d'intelligence ne peut avoir un excès qui ne leur soit jamais utile. Il est donc certain que c'est l'intelligence même de la brute qui est incapable de ce développement qui exige la parole.

Mais en accordant ainsi du sentiment aux bêtes, il s'en faut beaucoup que nous puissions attacher au mot une notion aussi précise que lorsque nous parlons du sentiment dont nous sommes doués nous-mêmes. Il faut donc nous borner d'abord à ce qui nous est parfaitement connu par expérience, à notre faculté de jouir du monde maté-

riel, et de faire des mouvemens volontaires. Elle tient aux sens et à une intelligence qui s'appelle raison, précisément parce qu'elle a cette perfectibilité que la parole développe. Raison et parole ont en Grec un même nom, λόγος : et quoique l'on puisse parler sans raisonner, nous ne saurions raisonner sans employer au moins le souvenir des mots, si nous en supprimons les sons. La difficulté d'y substituer d'autres signes est si grande que le cas des sourds et muets n'a pu empêcher la conjonction de ces deux idées. Notre raisonnement suppose l'imagination et la mémoire; l'imagination tient de plus près aux sens, et les sens sont liés à leurs organes. Mais il est facile de se convaincre que le mouvement organique n'est pas la sensation qu'il cause; puisque nous n'avons sur ce mouvement que des conjectures savantes qui n'ont aucun rapport à l'idée de la sensation, telle que nous l'éprouvons; et que nous la connaissons en conséquence avec

autant de facilité et de certitude qu'il y a de difficulté et de doute dans sa physiologie.

Nous sommes donc fondés à embrasser sous la notion du sentiment ce tout intérieur à nous dont la raison tient le milieu, la volonté et les sensations les extrêmes, en excluant de ce tout les organes. Or notre conscience nous assure que ce tout appartient à un seul et même sujet. Nous avons déjà remarqué que, quand nous parlons de nous, nous bornons souvent le sujet à l'intérieur, à ce qui est précisément le sujet dont le sentiment est un attribut, ce qui s'appelle *ame*, et qui doit être une substance, puisque c'est sans doute un sujet réel.

L'ame n'est donc point ni l'organisation, ni un mouvement : choses qui n'existent que par l'existence, l'une du corps organisé, l'autre de la matière qui se déplace, et ne sont manifestement que des déterminations, non des êtres individuels dont l'existence puisse soutenir leurs déterminations. Elle

est donc ou une portion de la même matière du corps, ou une substance immatérielle.

Je ne m'arrêterai pas à la physiologie de la glande pinéale, de la moëlle du cerveau, du corps calleux, des nerfs, de leurs extrémités, de leur suc ou des esprits vitaux, ni d'aucune partie solide ou fluide du corps humain. On peut en tirer des preuves que rien de tout cela n'est l'ame. Mais il suffit d'observer que nul assemblage de molécules ne peut avoir cette unité que le sentiment requiert. Il n'y a de véritable unité dans la matière que celle de chaque élément. En supposant qu'un élément pût sentir, plusieurs pourraient sentir la même chose. Mais ce ne serait qu'une conformité de sentimens de plusieurs sujets; et ce que nous éprouvons, est au contraire que le sentiment peut varier à chaque instant, le sujet qui sent est toujours un et le même. Son unité est aussi réelle et parfaite que celle d'un élément. Mais les propriétés d'un

élément de la matière, atome inaltérable, soumis à des lois de mouvement toujours nécessaire, répugnent aux changemens, et au volontaire de l'être qui sent. Cet être est donc une autre chose tout aussi simple que nous appelons substance immatérielle.

CHAPITRE XIII.

De l'ame.

Nous sommes parvenus à une conclusion qui mérite d'être éclaircie. On se ressouviendra que nous avons avoué qu'une substance immatérielle est un être dont on ne saurait se figurer aucune ressemblance, un objet qui ne peut se peindre à l'imagination. On ne l'atteint que par le raisonnement; si ce n'est que chacun a, au surplus, de son ame une connaissance de sentiment immédiat qui l'assure qu'elle existe, sans lui apprendre ce qu'elle est.

Cependant Descartes s'étant proposé pour

sa seconde méditation *De natura mentis humanae : quod ipsa sit notior quam corpus*, conclud: *nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi* *. Je n'adopte pas ses principes ; mais je crois utile d'expliquer sa thèse par les miens.

A la rigueur la signification de *mens* est plus bornée que celle d'ame: mais il suffit que l'on s'entende ; qu'il est question de cette partie de nous qui est le sujet du sentiment. La certitude intime expérimentale que nous avons de l'unité de ce sujet, nous assure que, quoique les notions des deux mots diffèrent, l'être dont on veut parler est absolument le même. Reste à voir comment cet être nous est connu plus que le corps.

On voit d'abord qu'il ne s'agit pas de l'apparence qui est l'objet que notre imagination nous peint ; puisque l'ame ne peut se peindre. Il faut donc prendre garde à ne

---

* Cartesii *Meditationes* .. Amstelodami a. 1670 p. 9 et 14.

pas se laisser tromper par l'habitude qui associe l'idée d'évidence aux idées analogues à la vue. Elles ont bien l'avantage de nous conduire aux connaissances les plus satisfaisantes, mais des figures, des grandeurs, non des substances. Il faut aussi se rappeler que *substance* n'est que le sujet de l'existence. Si on y ajoute une idée confuse d'essence, les deux substances, de l'ame et du corps, nous resteront à jamais l'une et l'autre également inconnues.

Avec ces attentions l'on conçoit que le corps nous est le moins connu ; puisqu'il ne l'est que moyennant les organes, par des sensations qu'il faut interpréter pour en tirer la conséquence qu'il existe un corps qui nous appartient ; tandis que l'existence de l'ame se déduit de ce que l'ame fait elle-même, dont elle a une connaissance plus immédiate et plus parfaite. Il y a plus. Aussi long-temps que l'on ne voit pas la différence du sujet de ces propositions : *je veux*, *je pèse* ; l'on ne connaît pas en-

core assez ni le corps, ni l'ame; et dès que je sais que *je* est bien toujours ma personne, mais quelquefois il se rapporte à cette partie de moi qui est le sujet du sentiment, quelquefois il embrasse aussi le corps qui m'appartient, je conçois que lorsque je dis : *je pense*, *je veux*, *je jouis*, le sujet, qui est l'ame, m'est connu par un sentiment immédiat : ce qui ne peut pas avoir lieu de même pour le sujet de la pesanteur, lorsque je dis : *je pèse*; parce que, en admettant que j'aie de ma pesanteur une sensation immédiate, cette sensation ne m'apprend rien de mon corps, si je ne la développe en disant : *je sens que mon corps pèse*; où l'on voit deux sujets, dont le premier seul est le même que celui des propositions *je pense*, *je veux*, *je jouis*, lesquelles supposent que je sache d'avance que leur sujet existe. Car si je l'ignorais, je pourrais seulement dire : *on sent*, *on veut*, non *je sens*, *je veux*. *Je* a la signification la plus déterminée

d'un individu. C'est un pronom dont en latin on peut se passer, parce que le verbe n'est point équivoque. *Cogito* vaut autant que *ego sum cogitans*. Or il est clair que je ne puis sentir ce que cette proposition énonce, si je ne sens deux choses, dont la première est que je suis : et l'on se souviendra que, lorsqu'il est question d'individus, *être* est *exister*.

On ne s'aperçoit pas que le premier de tous nos sentimens est celui de notre existence, parce qu'un sentiment si habituel n'est remarquable qu'autant qu'il nous est quelquefois pénible ou plus agréable que d'ordinaire. Mais s'il est plus facile qu'on y fasse attention, lorsqu'on jouit ou qu'on souffre, on ne laisse pas de pouvoir l'écouter sans cela. Un enfant n'a d'abord que l'idée confuse d'une existence douce ou douloureuse : mais le changement de l'adjoint lui apprend bientôt à le séparer, et sans pouvoir encore développer ce qu'il sent, il doit néanmoins reconnaître que dans les

deux cas, qu'il se sent bien, et qu'il se sent mal, il y a de commun qu'il se sent. Cette remarque ne sera pas encore sans nuages en son esprit; mais il faut bien qu'elle suffise pour qu'il conçoive une idée de soi, sans laquelle il ne pourrait jamais se faire lui-même le sujet de sa pensée.

Il est absurde de vouloir que la première proposition soit une conséquence. Toute vérité de fait suppose une première connaissance qu'on ne tient pas de la raison. Mon existence est donc un fait dont il est impossible que je doive la première connaissance à un enthymème.

Mais autant il est vrai que nous connaissons ainsi notre ame par un sentiment immédiat, autant est-il certain que cette connaissance ne se développe que par une suite de réflexions, et que pour la porter à une clarté suffisante il y a deux pas à faire, le premier de distinguer l'ame du corps, le second de voir que l'ame doit être immatérielle. Pour le premier il nous

suffit de faire attention à ce qui se passe en nous. Il est facile de remarquer que nous pouvons vouloir, et que notre volonté meut un corps, où cependant tout ne dépend pas d'elle. Ce qui est nécessaire pour le constituer, le conserver, ce qui le rend propre à nous servir d'instrument pour jouir du monde matériel, et pour agir sur les autres corps, s'y fait par des causes qui agissent à notre insu. Cela nous apprend qu'il n'est pas notre ouvrage, que ce n'est pas son existence qui est au pouvoir de notre volonté, mais son seul emploi; que c'est une possession dont nous n'avons que l'usufruit. Mais dès que l'on pense que l'on a à sa disposition l'usage d'un corps, la distinction est faite, de ce qui commande et de ce qui obéit, de l'être qui veut, et de la machine qui lui sert.

Le second pas porte bien aussi sur la même attention à ce qui se fait en nous; mais il exige une considération plus fine sur l'unité de l'être qui veut, pense, aper-

çoit, sent, a en son pouvoir plusieurs ressorts du corps. La faculté des mouvemens volontaires embrasse le tout. Car la volonté suppose de la connaissance : et nous sommes très-sûrs que l'être qui veut, est en nous absolument le même que celui qui jouit ou souffre, et celui qui jouit ou souffre, est le même que celui qui sent. Toutes les facultés de notre ame se trouvent implicitement dans celle de vouloir, telle que nous l'avons. Or ce qui sent et veut, n'est point une machine, et le corps en est une. Il y a donc dans le corps un autre être qu'une de ces volontés de Dieu dont les effets immédiats sont premières causes physiques, rend sensible à l'action des organes des sens, en même temps qu'elle lui assujettit plusieurs mouvemens du corps : et cette même volonté toute-puissante qui lie ces deux êtres pour en composer un homme, fait pour cela d'abord exister une ame lorsqu'un corps la requiert. Nous avons déjà dit que la nature n'est que l'effet d'une

volonté de Dieu. Il s'ensuit que l'ame et le corps agissent naturellement l'un sur l'autre.

CHAPITRE XIV.

Faux principe de Descartes.

Que l'on observe maintenant que je suis parti d'une vérité de fait, que nous avons une jouissance du monde matériel, et un pouvoir de mouvemens volontaires : que j'ai un peu développé cette vérité par tout ce que j'ai dit de l'ame ; que j'ai cru enfin d'expliquer le phénomène en supposant une première cause physique. Il est clair que si l'on n'est pas satisfait de l'explication, on a raison d'en chercher une meilleure ; et si l'on n'en trouve aucune satisfaisante, il n'y aura qu'à reconnaître, avouer que c'est un fait que l'on ne sait expliquer. Il fallait que Descartes prît à rebours la philosophie pour que l'on en vînt à nier plutôt

le fait, quoique d'abord nous n'en puissions douter.

Dans la douce illusion d'avoir découvert le vrai chemin, ce penseur imaginatif en est sorti dès le premier pas, en appliquant à des questions de fait ce qui ne convient qu'aux vérités nécessaires, sans faire attention qu'il ne peut y avoir de raison qui démontre ce qui pourrait ne point être. Son second faux pas a été son principe captieux : *illud omne esse verum quod valde clare, et distincte percipio* *. Le *illud omne* y confond deux idées, celle de tout être, et celle de toute proposition. L'on peut accorder que toute proposition que l'on conçoit bien clairement et distinctement, est vraie : quoiqu'il soit plus clair de dire que quand la convenance de l'attribut au sujet est évidente, l'on ne doit pas douter de la proposition. Mais si l'idée que l'on conçoit clairement et distinctement,

---

* Cartesii *Meditationes* . . . Amstelodami a. 1670 p. 15.

ne renferme pas une assertion, alors on peut seulement dire que la chose n'est point absurde, qu'elle n'est pas absolument impossible. Ce qui est vrai sans équivoque, c'est seulement que sans des idées tout-à-fait claires et distinctes on n'a jamais bonne raison de rien avancer; qu'il faut avant tout tâcher de bien concevoir les choses dont il est question. Mais conclure qu'une chose est, parce qu'on la conçoit et telle qu'on la conçoit, c'est le moyen de confondre la possibilité avec la réalité.

Et l'on fait pis encore en appliquant à la physique le principe inverse, que *tout ce que nous ne pouvons concevoir bien clairement et distinctement, est faux.* Sans doute que rien n'est possible, dont l'idée claire et distincte ne soit possible aussi. Mais tout ce qui est concevable, doit-il être à ma portée? Mon inhabilité à concevoir ne prouve donc rien: et ce n'est au contraire que lorsque je conçois parfaitement deux termes, et je vois positivement qu'ils

répugnent, que je puis en nier sûrement l'ensemble. Où je ne vois pas clair, s'il s'agit de vérités de raison, je douterai; et s'il est question de fait, c'est du fait que je tâcherai de m'assurer : ce qui exige bien aussi des idées claires et distinctes, mais seulement de ce qui est nécessaire pour déterminer ce que l'on pose en fait, sans toucher à la question du comment cela s'est pu faire. C'est une seconde question que je pourrai attaquer ensuite, mais sans m'étonner si je n'en trouve point de solution.

Descartes a été le premier trompé par son principe, lequel, outre cette confusion qui donne aux vérités de raison l'existence, recèle une autre équivoque dans son application. Les mots *je conçois* s'y trouvent employés toujours où l'on doit dire seulement *il me semble de concevoir*. Car une idée se composant de plusieurs, si je les conçois *valde clare et distincte* à une près, dont une difficulté échappe si bien à mon attention que je n'y pense absolument

point, je me croirai très-sûr d'avoir tout conçu parfaitement. C'est ainsi que Descartes en s'abusant a dû trouver son principe d'autant plus fécond en conséquences intéressantes qu'il s'est fait plus d'illusions. Il s'est flatté d'avoir expliqué presque tous les faits de la nature. Mais ce n'est point de ses erreurs qu'il me faut ici parler ; ce n'est que des suites de son principe qui nous nuisent encore aujourd'hui dans l'esprit d'une foule de gens à qui l'on fait accroire qu'ils conçoivent très-clairement et très-distinctement, entr'autres choses, qu'il est impossible que l'âme et le corps agissent réellement l'un sur l'autre.

Étonnés, éblouis par des subtilités sublimes d'une métaphysique audacieuse qui empiète sur la physique, ils laissent glisser des suppositions gratuites dans des idées sur lesquelles ils raisonnent avec autant d'assurance qu'un géomètre sur ses définitions, sans réfléchir qu'en géométrie le sujet est l'idée que la définition détermine,

mais en physique la détermination des sujets ne dépendant pas de nos définitions, nous n'avons raison de croire nos idées conformes aux objets réels qu'autant que toutes les conséquences de nos idées se vérifient dans les phénomènes. Ils supposent que l'essence de l'ame est de penser, tandis qu'il lui est plus vraiment essentiel d'être faite pour animer le corps : ils supposent que l'essence du corps répugne à faire quoi que ce soit autrement que par choc, poussant et poussé, et ils prennent pour essence du corps la mesure de l'espace, nullement proportionnelle à la matière qui s'y trouve.

Nous ne connaissons l'essence ni de l'ame, ni du corps, ni d'aucun être qui existe. Mais sans le prouver à ces métaphysiciens, je leur demanderai, s'il n'est pas essentiel à tout être fini de dépendre de Dieu. Ils verront qu'en complétant en conséquence leur notion de l'essence du corps, elle est *une étendue . . . dépendante de Dieu* : et tout ce qui peut venir ensuite de cette

dépendance, découlant de l'essence, il n'y a pas de raison de borner les propriétés du corps au développement de la seule première partie de l'essence, telle qu'ils devraient l'énoncer. Ce qui revient, sans subtilités métaphysiques, à ce que j'ai dit de la volonté toute-puissante, et des premières causes physiques. J'ai remarqué que plusieurs de ces causes ayant pour leur sujet de la matière, celle-ci a des propriétés qui ne se déduisent pas l'une de l'autre.

Vous ne concevez point, leur dirais-je, comment notre volonté agit sur de la matière. Concevez-vous comment Dieu agit? N'est-ce pas au contraire uniquement parce que vous avez conçu que votre volonté agit sur votre corps, que vous avez pu penser que la volonté divine régit l'univers? Vous reconnaissez que l'action d'une volonté sur de la matière est concevable, dès que vous l'accordez à la volonté de Dieu. Ce n'est que le moyen de cette action qui vous est inconcevable, ou pour mieux dire, vous

n'y voyez aucun moyen. Et cela vous suffit pour être sûrs que notre volonté ne peut agir sur le corps ! qu'elle n'est que cause occasionnelle ! Et la volonté de Dieu n'est-elle aussi que cause occasionnelle ?

Si l'on me disait que la position respective de toutes les parties de la matière, la position respective de différentes parties de matières de telle et de telle autre espèce, sont causes occasionnelles de la pesanteur, du magnétisme, de l'adhésion, et de presque tous les phénomènes chimiques, la vérité que je reconnaîtrais dans la proposition, me donnerait le sens de la phrase. Mais quand pour nier que la volonté soit véritable cause des mouvemens volontaires l'on dit qu'elle en est cause occasionnelle, je ne vois dans ces mots que de la poudre qu'on jette aux yeux. Il était assez clair qu'on appelait qualités occultes les causes ignorées des effets connus, et cependant on les a bannies par indignation contre des philosophes qui moyennant ces

mots voulaient paraître savoir ce qu'ils avouaient d'ignorer. Et l'on veut être la dupe d'une phrase, où l'on joint deux idées inconciliables pour éluder par la première les difficultés que l'on opposerait à la seconde ? Le mot *cause* peut s'employer au propre, au figuré, et abusivement. Au figuré les raisons, les motifs sont des causes, mais des causes morales ; et l'occasion est aussi abusivement une cause morale. Mais en physique le mot cause doit être au propre ; et j'ai observé dans le second chapitre que pour éviter les équivoques il nous fallait appeler causes les seules causes efficientes.

On sait de quelle manière Malebranche a résolu la question, et l'on aura pu remarquer comme son explication contraste avec la mienne. Nous avons recours tous deux à la Toute-puissance pour y trouver la possibilité de ce que nous soutenons, moi que le corps et l'ame agissent l'un sur l'autre, lui qu'ils n'agissent point. Il interpose pour cela entre l'ame et le corps l'action de Dieu.

Mais interposer cette action, c'est la détruire en séparant par cette interposition ce que cette action a mis, pour ainsi dire, en contact. Tout ce qu'il dit, aboutit à changer, moyennant l'entremise de Dieu, tous les faits en illusions. Cependant selon ses principes il est incontestable que Dieu agit intimement dans tous les êtres, que c'est sa volonté qui fait qu'ils sont ce qu'ils sont: d'où découle mon hypothèse que la nature est un effet immédiat de la volonté de Dieu, ou plus vraiment qu'on la conçoit dans un nombre sans nombre d'effets de cette volonté dont chacun est une propriété naturelle qui existe dans un sujet individuel, agit en lui et produit d'autres effets : que ces seconds effets peuvent se combiner à composer d'autres propriétés, et se multiplier autant que Dieu le veut dans le long tissu des causes secondes. Mais c'est toujours Dieu qui agit, parce que sa volonté n'est jamais au passé. Il ne faut pas dire qu'il a donné une fois pour toujours en gé-

néral aux causes secondes leur efficacité ; mais qu'il la leur donne en chaque cas individuel ; puisqu'au même instant que les choses se font, Dieu les veut, et il est absurde de penser que sa volonté ait eu plus d'efficacité en tout autre instant que dans celui, où elle a son effet.

On ne peut douter que Dieu ne veuille des hommes, puisqu'il y en a. Il veut donc dans de la matière organisée des ames douées de tout ce que j'ai appelé sentiment. Sa volonté les fait donc exister, sa volonté fait sentir à l'ame telle sensation, lorsque telle chose arrive dans la matière organisée, sa volonté fait que tel ou tel autre ressort du corps se meut, lorsque l'ame le veut. Mais comme cette volonté est dans l'ordre naturel, ce qu'elle fait est nature : c'est-à-dire que Dieu fait agir l'ame sur le corps, et le corps sur l'ame, et les fait agir naturellement, en faisant exister une nécessité de connection naturelle de certaines sensations à certains mouvemens de nos or-

ganes, et de certains autres mouvemens de nos organes à certains actes de notre volonté.

On conçoit que plusieurs causes secondes peuvent s'entremettre entre l'impression d'un objet extérieur sur l'organe et la sensation, entre l'acte de la volonté et le dernier mouvement qui l'exécute : et ces causes sont autant de moyens que l'on peut chercher à connaître. Mais au point où, pour ainsi dire, l'ame et le corps se touchent, leur action de l'un sur l'autre ne peut avoir de moyen, si elle est première cause physique. Cette première cause physique est elle-même le moyen par lequel Dieu nous fait jouir du monde matériel, fait que le monde est bon à quelque chose. Elle est le principe qui joignant l'ame et le corps à ne faire qu'un seul individu, constitue la nature humaine, et remplit le but de Dieu.

Malebranche entêté de l'impossibilité de cette cause, s'est persuadé que tout ce qu'on

lui attribue, pouvait être fait par la cause première sans cause seconde. Il n'a pas vu que si Dieu dans les effets naturels opérait sans employer une cause physique, Dieu lui-même serait la nature; il n'a pas vu que l'existence du monde matériel ne sauvait pas son explication de l'absurdité de ses conséquences: parce que ce n'est pas sans doute une même erreur de croire que l'on voit et touche ce qui n'existe point, ou de croire que l'on a la vue, le toucher, les autres sens, lorsqu'on ne les a point. Mais cette seconde erreur est une illusion tout comme la première. L'explication ne nous présente pas moins le Tout-puissant réduit à la nécessité de nous abuser, en agissant lui-même comme organe, dans l'insuffisance, dans l'inaptitude de tout ce qu'il a fait exister pour remplir ses desseins.

CHAPITRE XV.

De l'ame des bêtes.

J'ai dû discuter des subtilités qui auront semblé plus fatigantes que nécessaires à des lecteurs point du tout disposés à douter qu'il puisse n'être pas bien vrai qu'ils voyent, lorsqu'ils lisent. Mais ils doivent penser que, de la manière dont les esprits sont tournés maintenant, s'il n'est plus à craindre qu'on persuade aux gens que l'on voit tout en Dieu, il n'est que trop facile qu'on abuse de la supposition qu'il soit démontré qu'une ame immatérielle ne pourrait agir sur de la matière, ni sentir au moyen d'un corps, pour en inférer qu'une telle ame n'existe pas. Nous avons prévenu ce danger : il nous reste une tâche plus difficile : n'ayant encore considéré qu'en nous le sentiment, je dois, pour achever mon sujet, parler de l'ame des bêtes.

Je ne veux pourtant pas rentrer en lice

avec Descartes que je rencontre encore sur mon chemin. Ceux qui auront goûté mes principes, le laisseront dire que les bêtes n'ont les organes des sens que pour avoir l'air de sentir ; ils ne seront pas fâchés que sans en faire cas, je suppose qu'un sentiment leur est accordé ; qu'il faut seulement faire attention à la différence. Elle est tranchante, comme nous l'avons déjà remarqué : le talent de la parole est du seul genre humain ; et pour peu que l'on ait réfléchi sur nos moyens de raisonner, l'on conçoit que le sentiment d'un animal qui ne mérite pas la parole, ne doit pas être capable de s'élever jusqu'à Dieu et de régler ses volontés sur des idées religieuses. Il n'y a donc sur la Terre que l'homme, en qui l'on voie une convenance pour croire que Dieu lui ait donné une ame immortelle. Aussi a-t-on pensé que celles des bêtes sont de la matière : et il était aisé de leur refuser la raison, en englobant tout ce qu'elles ont de sentiment sous le nom d'instinct. Mais les

noms ne font rien aux choses : et si l'on observe tout ce que font les bêtes, il paraît que lorsqu'on attribue à de la matière le sentiment, tel qu'il se montre dans un chien, on n'est point en raison de nier que Dieu puisse avoir doué d'autre matière du sentiment, tel qu'il est en nous.

L'instinct sans doute est toute autre chose que la raison. C'est une tendance, une envie qui prévient la connaissance de ce qu'il faut faire pour développer ses facultés naturelles et en jouir. C'est un premier maître que l'auteur de la Nature a donné aux animaux, qui les conduit à l'expérience sur laquelle ils peuvent ensuite raisonner : et il paraît qu'en plusieurs espèces de bêtes l'instinct fait presque tout. Mais nous voyons dans celles que nous connaissons le mieux, qu'elles profitent assez bien des leçons de l'expérience, et donnent ensuite une infinité de preuves qu'elles raisonnent aussi un peu. Que l'on considère donc combien ce premier maître, l'instinct, est pareille-

ment nécessaire à notre enfance. L'on concevra qu'il est dans toutes les espèces proportionnel au besoin de chacune, pour tenir lieu d'une science qu'on n'a pu acquérir, à diriger le choix de ses moyens et l'emploi de ses forces à remplir l'objet de sa nature : que c'est l'instinct qui nous a appris à faire pour la première fois ce que nous faisons sans savoir comment : qu'il est en nous plus borné, parce qu'il doit laisser plus de champ à la raison. Mais soit, si l'on veut, le rapport de ses forces à celles de la raison, dans l'homme, comme un à cent, dans le chien, comme cent à un, on ne voit rien là qui nous autorise à dire que le sujet du sentiment de l'homme ne peut avoir des parties réelles une hors de l'autre, le sujet du sentiment du chien doit en avoir : ce qui fait la question précise. Envain tâcherait-on de la pallier, de s'évader par un faux fuyant avec ceux qui disent que l'ame de la brute est une substance intermédiaire entre la matière et l'esprit. Comme l'on

veut que l'ame soit immortelle parce qu'un être simple ne peut se décomposer, ce que l'on demande, c'est, si l'ame de la brute est, ou n'est pas un être simple : et en conséquence de tout ce que j'ai avancé, je dois avouer qu'elle l'est. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit immortelle.

Au propre mourir n'est ni du corps seul, ni de l'ame seule, mais de l'ensemble ; et quelle que soit la désorganisation mortelle pour les fonctions du coeur, des poumons, du cerveau, quelle que puisse être la différence entre l'asphyxie et la mort, nous pouvons supposer que l'animal ne cesse d'être animé que lorsqu'il meurt : auquel temps il est clair que toute action de l'ame dans le corps cessera de même, soit qu'elle s'en sépare, soit qu'elle cesse d'exister. Reste à voir si un être simple peut cesser d'exister, et je dis que s'il a pu commencer, il peut finir. Cette raison n'est pas moins solide que tranchante ; et ce n'est qu'en prenant le change sur le sujet de ce que

l'on dit, que l'on peut en juger autrement dans la considération des êtres matériels. Un fondeur, par exemple, en mêlant du zinc avec de l'étain et du cuivre, a fait du bronze. C'est une substance qui pourra cesser d'exister. Un chimiste en pourra séparer le cuivre ou l'étain; ce bronze n'existera plus. Doucement, dira-t-on : toute la substance qui le compose maintenant, existera toujours. Voilà le sujet changé : je parlais de la substance du bronze, l'on me parle des substances de ses parties. Que l'on se rappelle ce que j'ai observé à la fin du chap. XI, que le nom de substance doit se référer à l'être entier qui est le sujet des attributs, non aux élémens qui en sont la matière et non la substance.

Si l'on veut que le sujet en question soient les molécules élémentaires, alors nous ne voyons commencer rien, que de nouvelles combinaisons, amenées par des changemens de positions d'élémens qui se déplacent; et il est clair que les élémens, tant qu'ils ne

font que se mouvoir, ne doivent ni commencer, ni cesser d'exister. Mais ce n'est que d'eux, de la matière, que nous voyons tous les jours se vérifier les deux propositions: *E nihilo, nihil. In nihilum, nil*; qui ne s'étendent à toute substance que par une pétition de principe assez facile à remarquer. La notion de *commencer a exister* ne présuppose que la non-existence, un *non-être*; celle d'*être fait* ne renferme nécessairement que les trois idées, d'un effet, d'une action, d'un agent; d'où l'on peut seulement inférer que le néant ne fait rien, non que nul être ne puisse faire aucune chose sans prendre au dehors de quoi la faire.

Il est vrai qu'en parlant de substances, nous n'en connaissons aucune qui se fasse à présent de rien, hors les ames: et cet exemple unique est contesté. Mais l'exemple contraire des corps est de même unique et contesté. L'un comme l'autre se bornent à un genre, ames ou corps. Or

comme notre globe fourmille d'êtres sensitifs de, peut-être, plus de cent-mille espèces, et il est à croire que les autres globes sans nombre qui roulent, comme le nôtre, dans l'espace sans bornes, sont tout-aussi peuplés d'êtres sensitifs, moins semblables à ceux de la terre qu'une huitre à un papillon, les ames sont un genre qui embrasse une multitude inconcevable d'espèces et d'individus, comme les corps : et si plusieurs nient que les ames soient maintenant créées au besoin, d'autres en bien plus grand nombre soutiennent que la matière n'est pas éternelle. Il n'y a donc pas de raison de rejeter ce que l'on observe des ames pour étendre à elles ce qu'on observe des corps.

Mais, dira-t-on, les ames sont un genre que l'on ne peut avoir observé. Cela est vrai de leur substance. Mais il en est de même de celle des corps. On n observe jamais que des attributs ; et il suffit que nous ayons vu et voyons tous les jours dans

des animaux de toutes espèces que le sentiment a commencé, a fini d'exister, pour dire que l'existence de leurs ames, autant que nous la pouvons observer, a un commencement et une fin. Voilà l'observation, qui n'est point du tout infirmée par la restriction de l'énoncé. Car si la restriction nous avertit qu'il faut consulter encore la raison et la religion, elles nous apprennent que l'ame de l'homme est immortelle, quoiqu'elle n'ait pas existé toujours, et que celle de la brute doit commencer et finir avec la vie de l'animal, parce qu'elle n'est que ce qu'il faut ajouter à son organisation pour le sentiment, ce que sa nature demande pour être achevée, lorsque l'embryon est parvenu à être assez organisé pour suffire de son côté à ce qu'il y a de machinal dans la cause d'une sensation. C'est un être tel que, si nous ne concevions pas qu'il est nécessaire aux animaux, nous devrions dire qu'il n'existe point. Nous n'en devons donc supposer l'existence qu'aussi long-temps qu'il

en est besoin. Je pourrais développer ces raisons dans un plus grand jour, et y en ajouter d'autres, si je ne croyais plus utile de porter la lumière sur le préjugé qui seul peut empêcher de s'y rendre, et qui, à la vérité, entraîne bien plus fortement au matérialisme qu'à des rêves de métempsycose, mais il n'est pas moins pour cela le seul adversaire dont je craigne les forces qu'une longue habitude peut rendre invincibles dans plusieurs esprits.

CHAPITRE XVI.

Comment des êtres simples ont l'existence dans un temps.

L'idée de l'existence nous présentant un être dont tout est déterminé, suppose la détermination du temps. L'idée du temps amène celles de durée, de commencement et de fin. Donc les idées d'existence, de commencement et de fin, bien loin de répugner,

sont liées ensemble, et l'on pourrait en déduire que l'existence de tout être borné doit commencer et finir. Mais ne parlons d'abord que de la possibilité de son commencement: pour qu'elle soit complète et physique, il ne suffit point que ce commencement ne répugne pas; il lui faut encore la préexistence d'un être qui puisse le causer. Cet être, la Cause première, préexiste. La possibilité du commencement d'une existence est donc complète: et nous ne pouvons exiger que quelqu'autre chose préexiste, sans tomber en contradiction avec ce que nous avons établi, que la Cause première a en son pouvoir tout ce qui ne répugne pas.

Il est vrai que cette cause étant la volonté de Dieu, il faut que l'idée de ce qu'il veut, préexiste en lui. Mais cette idée n'est nécessaire que pour la volonté, non pour l'effet; et l'on ne doit pas abuser de la phrase que Dieu tire les êtres de ses idées, pour soutenir

Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam,

et favoriser par une équivoque ceux qui posent en principe que toute chose qui n'a pas toujours été, est faite de quelque chose qui préexistait, sans borner cette proposition, pour le sujet, aux êtres matériels, et pour la façon, aux causes secondes.

Il faut au contraire en déceler le vice dès sa source, en observant que l'erreur vient d'une confusion d'idées dans la proximité des acceptions des mots *matière*, *substance*, *sujet*, souvent synonymes. L'on s'habitue à penser sans distinction de tout sujet, ce que l'on voit se vérifier toujours de toute matière au propre, et s'appliquer assez bien à une infinité de choses, au figuré. Nous ne réduisons plus, d'après Aristote, tout ce qui est essentiel, à matière et forme : on a changé de phrases. Mais on ne conçoit pas moins pour cela le sujet réel, la substance, comme une matière à laquelle surviennent les déterminations, les attributs, les modes, comme des formes à de la cire, à de l'argile.

L'on suppose ainsi, avant même d'y faire attention, que ce qui tient lieu de matière, préexiste. L'on ne prend pas garde que c'est là un défaut que nous ne saurions éviter dans nos notions: nous composons celles des êtres simples tout comme les autres. Nous nous figurons également un sujet et des déterminations qu'il reçoit. Mais j'ai déjà remarqué que cette composition fictive n'est que pour soulager notre entendement, tandis que dans les êtres simples le sujet de l'existence et ses déterminations essentielles ne sont qu'une seule chose, indivisible, incomposable, dont rien ne peut exister avant le tout. Quand on dit *simple*, on dit tout cela: et nous avons le sentiment intime de l'indivisibilité de ce que nous entendons chacun par le pronom *je*, quand nous disons *je veux*.

L'image d'un être simple est impossible. Cependant, pour s'en faire une de l'ame, on peut dire qu'elle est un centre, un foyer de sentiment qui est un, comme le point

que le géomètre appelle foyer, mais a en propre une existence très-réelle, tandis que un point n'est qu'une désignation de lieu précis. La courbure d'une ligne ou d'une surface détermine un foyer qui n'a pas une existence à lui ; il n'est qu'une conséquence. L'organisation de l'animal détermine de même ce qui en est une conséquence, le besoin d'un foyer de sentiment. Mais ce foyer exige une existence à lui. Peut-on penser que l'Auteur de la nature qui a voulu le besoin de ce foyer, ne puisse le faire exister, parce qu'il ne peut le composer ?

Composer n'est pas absolument faire, mais détruire, assembler, transformer, et c'est l'affaire des causes secondes. On n'en conçoit une première qu'en concevant qu'elle commence elle seule à faire exister l'effet ; ce qui est vraiment faire, créer, et non composer. C'est donc ce que Dieu fait, lui sans cause seconde. Mais s'il est le seul qui crée, créer ne doit pas pour cela lui être moins facile : et si créer ne lui coûte

aucune peine, pourquoi en aurons nous à croire qu'il crée des ames à tout instant?

La difficulté qu'on peut y avoir, n'est donc qu'une suite d'une inattention, qui a donné lieu aussi à penser qu'il n'existe point d'ames. Car lorsqu'un grand génie du dernier siècle plaisantait à quatre-vingts ans sur le doute qu'une vieille ame dirigeât son vieux corps *, il n'entendait pas de mettre en doute que lui, principe de mouvemens volontaires, n'existât; mais il oubliait que lui, principe de mouvemens volontaires, et son ame n'était qu'une chose: il ne songeait pas que l'on ne peut séparer l'idée de soi de l'idée de son ame, parce que l'idée de son ame n'est que l'idée de soi en opposition à l'idée de son corps. Que l'on se rappelle ce que nous avons observé que chacun veut quelquefois restreindre son propos à *lui qui veut*, à la partie de soi

---

* Voltaire. Oeuvres complètes a. 1784 t. 36. *Dialogues* p. 235.

qui est le principe des mouvemens volontaires. Il est évident que cette partie n'est pas un simple attribut, puisqu'elle est *celui qui veut*. C'est donc un sujet, mais un sujet qui n'est qu'une chose avec son attribut essentiel, un être qui veut dans un corps, et qui n'est pas, lui aussi, composé d'une substance qui tienne lieu de matière, et d'un attribut qui tienne lieu de forme, mais il tient, lui lieu de forme, le corps tenant lieu de matière dans la composition de l'essence de l'homme, selon les anciennes écoles *, où tout était matière

---

* Leur langage étant presque oublié, peu de personnes entendront assez bien maintenant le § 1 des constitutions de Clément V, que l'on peut lire dans le Corps du Droit Canon, et qui est allégué dans la section VIII du Concile de Latran en ces paroles de Léon X : *Quum illa* (anima) *non solum vere per se, et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papae quinti, praedecessoris nostri, in generali Viennensi Concilio edito continetur, verum et immortalis etc.* Voyez les actes du Concile de Latran dans le dernier volume des Conciles généraux. *Romae. In Typographia reverendae Camerae Apostolicae* a. 1612 pag. 106.

et forme, et l'ame, forme substantielle de l'homme.

Quelque personne peu instruite de ces questions pourrait croire que leur phrase, que l'*ame est par elle-même essentiellement la forme du corps humain*, présente une idée qui donne une raison de penser que notre ame doit cesser d'être, lorsqu'elle cesse d'animer le corps. Mais il faut se ressouvenir de la résurrection à laquelle l'ame lui sera réunie à jamais. Elle se trouvera dans un temps intermédiaire séparée du corps, dans un état moins naturel, dont cependant Dieu l'a rendue capable.

Un Cartésien dira-t-il que les scolastiques ont trahi la cause de l'immortalité de l'ame, qu'il fait gloire d'avoir démontrée en toute rigueur? Je lui répondrai que l'immortalité de nos ames est un dogme dont les preuves ne laissent rien à désirer : mais pour sa prétendue démonstration métaphysique, il s'abuse. Elle part de la supposition que

rien ne finit qu'en se décomposant ; ce que je nie ; et elle prouverait trop ; ce qui annonce qu'elle ne prouve rien. Une démonstration métaphysique doit mettre en évidence que le contraire est impossible absolument. Donc, s'il était ainsi démontré que notre ame est immortelle, il s'ensuivrait que Dieu ne peut l'anéantir ; ce qui est plus qu'on ne veut. Aussi la prétendue démonstration n'est-elle qu'une remarque de cette différence entre l'ame et le corps : que tandis que l'on voit dans le corps des principes qui en amènent la dissolution, l'ame ne peut rien enfermer en soi qui cause sa fin. Mais cela prouve seulement que l'ame ne peut pas plus s'anéantir elle-même, qu'elle n'a pu se donner l'existence. Il ne s'ensuit point que Dieu, en la lui donnant, ait dû la lui donner à jamais. Pour la donner ainsi à nos ames, il a eu des raisons dans sa bonté. Mais pour celles qui ne peuvent le connaître, bornant leur destination à animer un corps, il était consé-

quent qu'il donnât à leur existence les mêmes bornes. Il a voulu qu'en chaque espèce d'animaux une succession d'individus plus ou moins prompte renouvelât le monde sans cesse. Ces individus devaient donc avoir un temps limité. Or ce qui constitue plus essentiellement un individu animal, c'est l'ame. Dieu ne veut donc celle de la brute que pour un temps limité ; et aussi-tôt que Dieu cesse de la vouloir, elle cesse d'être. Peut-on penser que lorsque Dieu veut que la machine ne puisse plus servir à des mouvemens volontaires, il veuille néanmoins encore que le principe de ces mouvemens existe ? Et pourquoi ne pourra-t-il point le vouloir anéanti, lorsqu'il veut que l'organisation qui le requérait, soit détruite ?

CHAPITRE XVII.

Abus de la métaphysique.

Je crois avoir assez bien soutenu la thèse que, quoique l'ame soit un être simple, le

sentiment peut fort bien être une première cause physique, les sens peuvent être vraiment causes des sensations, la volonté cause des mouvemens volontaires. Mais quand je n'aurais rien dit qui satisfasse, le fait ne serait pas moins certain, qu'il existe des êtres qui, moyennant un corps organisé, sentent, acquièrent des notions, ont des volontés, font des mouvemens en conséquence. J'en répète la remarque afin qu'on s'y accoutume et que l'on n'oublie jamais ce que j'ai dit au chapitre second sur les deux genres de questions à distinguer, l'un des propositions qui ne se vérifient que par l'existence de ce que l'on énonce, l'autre des vérités métaphysiques dont le principe est le raisonnement. La confusion de ces deux genres bouleverse la philosophie. Les questions qui tiennent à l'existence pour expliquer la Nature, appartiennent à la physique : et ce n'est point par un simple esprit d'ordre que je trouve mauvais que la métaphysique s'en approprie quelques dé-

partemens. S'il ne s'agissait que de classer les parties de la philosophie, je ne m'inquiéterais pas de ce que l'on range la psycologie sous la métaphysique. Ce qui nuit, c'est que l'on perd ainsi de vue le vrai objet, et qu'en prenant le change sur les questions, on le prend en conséquence sur la méthode qui leur convient.

L'on part de ce que les sens nous témoignent. L'on oublie qu'il s'agit d'un fait. L'on pose quelques principes : l'on donne des définitions qui déterminent des idées. On observe leurs convenances ou répugnances ; l'on en déduit une série de conséquences nécessaires : on a raison de croire que l'on a fait de la métaphysique. Mais on ne pense pas qu'elle n'est qu'hypothétique à l'égard des êtres que l'on a cru définir : qu'il reste à voir si les faits ne donnent pas un démenti aux hypothèses.

La métaphysique du géomètre est bien, si l'on veut, hypothétique aussi. Mais ses hypothèses ne peuvent le tromper, parce

qu'il s'y borne. Il crée lui son sujet, en déterminant ses idées, dont il ne lui reste qu'à convenir avec les autres pour s'entendre. Le triangle, le prisme, la sphère ne sont que ce qu'il nous a plu qu'ils soient. Qu'ils existent ou qu'ils n'existent point, n'importe. Mais lorsqu'il est question des êtres, en tant qu'ils existent, comme ils sont déterminés indépendamment de nos idées, nos définitions ne sont que des hypothèses qui peuvent être fausses; et le premier tort du préjugé que la question appartienne à la métaphysique, c'est de penser qu'il suffit de voir si l'on a de bonnes raisons pour définir, comme l'on définit; le second, dont je parlerai bientôt, c'est d'employer des raisons qui ne sont pas applicables au cas; le troisième qui vient en conséquence, c'est d'adopter hardiment les conclusions les plus absurdes comme des vérités incontestables: au lieu que si l'on songeait que l'on fait de la physique, l'on verrait qu'il faut sans doute bien définir,

bien raisonner, et tout aussi bien qu'un métaphysicien le puisse, mais que cela n'est rien encore : qu'il faut que toutes les conséquences se trouvent précisément conformes aux phénomènes, dans toutes leurs variétés et dans tous leurs détails. Ce n'est qu'alors que l'on ne doit plus douter de ses hypothèses. Ce parfait accord dont on a un exemple éclatant dans la pesanteur universelle, cet accord seul peut nous rassurer ; tandis que l'on ne doit pas se dissimuler combien il est facile qu'une définition ne soit qu'une attrape, et que dans un raisonnement un peu long il se glisse une équivoque.

Que l'on ajoute à ces dangers communs celui qui est particulier au métaphysicien qui s'empare de questions sur des faits de la Nature ; qui s'engage ainsi à employer des raisons qui ne peuvent s'appliquer au cas. Car la métaphysique ne reconnaissant de principes que la convenance ou la répugnance des idées, n'admettant de preuves

qu'autant que l'on peut voir qu'une notion se trouve renfermée dans une autre, n'a que des moyens relatifs et proportionnés aux vérités que nous pouvons connaître comme absolument nécessaires. Pour se flatter d'atteindre à ce qui nous est connu autrement, il faut qu'elle s'abuse dans l'emploi de ses moyens : ce qui lui est facile en bien des manières, mais qui recéleront toutes le même abus que ce raisonnement Cartésien : *je ne dois pas admettre ce que je ne conçois pas. Je ne conçois pas l'action d'une volonté sur de la matière. Je ne dois donc pas l'admettre.* Où l'on suppose qu'il soit question de savoir, si l'on doit admettre l'action de nos volontés sur nos corps ; et ce n'est point le cas. Ce que l'on ne sait point, c'est comment une volonté puisse agir sur de la matière. Mais qu'elle agisse, c'est un fait dont le témoignage d'un sentiment intime ne nous laisse pas la liberté de douter. Le Cartésien, quand il ne fait pas de la métaphy-

sique, en est aussi sûr que moi; et le doute qu'il se fait, est un doute que sa métaphysique n'a pas rencontré, mais enfanté. Elle avait conçu un principe dont les conséquences n'atteignent pas la physique. Elle ne pouvait l'y appliquer que mal-à-propos. Il est vrai que je ne puis affirmer comme une vérité que je tienne de la raison, une chose que je ne conçois pas assez clairement pour voir dans sa notion qu'elle doit être. Mais sans une idée assez claire et complète pour voir la vérité d'une chose *a priori*, je puis en avoir une notion qui suffit à la physique qui ne veut que s'assurer des faits et les analyser dans toute cette variété de circonstances qui peut être nécessaire pour démêler, au milieu de tout ce qui précède et qui suit, les causes et leurs effets, se contentant au surplus d'avoir dans la certitude des faits celle de leur possibilité.

On ne fait donc rien de ce qu'il faut, lorsqu'on pense de faire de la métaphysique, et la question est de ce qui existe dans la

nature. Aussi qu'en est-il arrivé ? On a fini par croire d'avoir démontré les deux erreurs opposées, que tout ce qui se fait, est impossible, que tout ce qui se fait, est nécessaire.

Mais sur la possibilité, quoique je sois très-loin d'avoir tout dit, j'espère que mon lecteur aura fort bien vu que la Toute-puissance doit pouvoir donner aux premières causes physiques leur efficacité qui doit être inexplicable, puisqu'elle doit être un premier moyen sans cause dans la nature : et pour ce qui regarde en particulier le sentiment, quel doute que Dieu n'ait pu composer une nature qui en soit susceptible ? Nous appelons ame et corps ce qui compose cette nature. L'ame et le corps sont donc deux êtres qui ensemble peuvent avoir le sentiment.

Je vois plus de danger vers l'autre extrême, de croire que tout est absolument nécessaire ; où l'abus de la métaphysique peut entraîner avec autant plus de forces,

qu'à cet égard il lui est facile d'en emprunter de la religion, par une supercherie qu'il faut avant tout faire observer. Car on sent que rien n'est plus contraire à toute religion qu'une nécessité inconciliable avec le libre arbitre. Si je pense que mes fautes sont une suite nécessaire de quoi que ce soit, comment pourrai-je me les reprocher? croire que je mérite d'être puni? me persuader qu'au lieu de me plaindre d'un malheur auquel je ne pouvais éviter de succomber, il est juste qu'on m'inflige un éternel supplice? La religion a donc un intérêt si principal à concilier la providence et la préscience de Dieu avec notre liberté, qu'elle ne doit pas en laisser le souci à la philosophie qu'un esprit irréligieux peut vouloir embarrasser dans les difficultés de cette conciliation pour l'entraîner à l'irréligion d'une maniere ou de l'autre. C'est pourquoi je vais mettre en évidence que tous les argumens puisés dans la religion pour en inférer que tout est nécessaire, ne sont que supercherie.

CHAPITRE XVIII.

Abus des croyances religieuses.

La vraie religion peut être démontrée : mais à trop peu de gens et trop tard pour qu'elle attende qu'on ait achevé et discuté sa démonstration. Aussi est-ce un fait que toutes les religions se propagent d'ordinaire par la docilité qu'elles trouvent dans les esprits en conséquence du sentiment qu'ils ont, de leur insuffisance, et de la supériorité de lumières de ceux qui les enseignent. L'on est ainsi facilement trompé. Mais cette docilité ne laisse pas pour cela d'être le plus souvent très-raisonnable. Un enfant que peut-il faire de plus judicieux que de croire ce que lui assurent d'accord son père, sa mère, ses maîtres, et tous ceux qu'il connaît plus instruits qu'il ne peut se flatter de l'être ? Un âge plus mûr veut plus de raisonnemens ; mais dans la vraie Église ils pourront toujours être en

tel rapport avec les connaissances d'un chacun pour qu'il juge devoir se décider à croire tout ce que l'Église enseigne, parce qu'elle l'enseigne. Or tandis que l'instruction le met ou le maintient dans ce cas que la volonté de croire à l'Église est pour lui une résolution prudente, la Grâce opère au-dedans, et y met tout ce qu'il faut pour que cet acte de prudence s'élève à la force et au mérite d'un acte de foi surnaturelle.

La persuasion d'un dogme peut n'être qu'une opinion que, d'après ce que l'on sait, l'on a fait sienne en la jugeant vraie. Mais tenir fort à son opinion n'est ni sagesse, ni vertu ; bien plutôt présomption et orgueil. Croire par religion c'est croire, crainte d'offenser Dieu. Si cette crainte était sottise, croire par cette crainte un dogme de l'Église de Jésus-Christ, et oser en rejeter un autre, ce serait ajouter sottise à sottise en courant les deux dangers, d'être dupe de sa crédulité et coupable de

son arrogance. La crainte d'offenser Dieu par quelque erreur doit nous exciter et pousser à vouloir la certitude sur chaque point, mais du fait, savoir si c'est bien là ce que l'Église enseigne décidément, ou bien il s'agit d'opinions sur lesquelles elle ne s'est pas clairement prononcée; afin de juger des opinions, tandis que nous nous faisons un devoir de croire que Dieu nous dit ce que nous dit son Église. Ce principe va loin. Mais il me suffit ici que l'on conçoive que la Foi, la Religion embrassent toute la doctrine de l'Église en son entier, non un article sans l'autre. On sent combien il serait impie de s'étayer du dogme de la divinité du Verbe et du Saint-Esprit, pour soutenir un polythéisme. Il est de même impie d'opposer la Providence à la liberté de notre arbitre. On ne peut douter que ces dogmes ne s'accordent très-parfaitement ensemble, aussi bien qu'avec la prédestination, la grâce et toute autre doctrine de l'Église. On peut souhaiter que

la théologie nous montre cet accord pour éclairer notre Foi ; mais elle en est tout-à-fait sûre indépendamment de ce que l'on peut dire pour en applanir quelque difficulté. Le court *Traité du libre arbitre* de Bossuet me paraît suffire à un philosophe chrétien. Si l'on en veut de plus, je renverrai à la théologie de Saint-Anselme du Cardinal d'Aguirre *. Je suppose avec eux que Dieu a plus nos volontés en son pouvoir que nous ne les avons nous-mêmes, comme le dit Saint-Augustin ** : *magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas.* Tout se fait comme il veut précisément. Où l'on sent

---

* *S. Anselmi . . . Theologia commentariis et disputationibus, tum dogmaticis, tum scholasticis illustrata . . . auctore Josepho Saenz de Aguirre . . .* Romae 1688 - 1690 vol. 3 *in fol.* En Français on p[illegible], mais avec un peu moins de confiance, l'ouvrage anonyme *de l'action de Dieu sur la créature*, de Laurent François Boursier Docteur de la Sorbonne, imprimé à Lille, ou à Paris, 1713, 6 vol. en 12.

** *De correptione et gratia.* Operum t. X Parisiis 1690 col. 775 D.

qu'il n'est pas question de cette volonté de Dieu que l'on appelle *de signe*, qui nous fait connaître ce qu'il veut que nous voulions pour lui plaire, mais de sa volonté *de bon plaisir*, de ce qu'il veut dans l'inscrutable profondeur de ses desseins immanquables. Cette volonté est celle qui agit, et dont la toute-puissance fait exister tout ce qui existe. C'est elle qui a tout réglé, tout décerné de toute éternité. C'est en elle que Dieu voit tout l'avenir aussi infailliblement que cette volonté est invariable et efficace. Or il est absurde de penser que l'efficace de cette volonté empêche son effet, parce qu'elle est infaillible. Ce serait dire que la conséquence de son infaillibilité c'est de faillir. Il faut donc dire que Dieu voulant que notre libre arbitre passe dans nos résolutions de la puissance à l'acte, que nos déterminations soient l'exercice, l'emploi, l'usage de notre liberté, l'efficace de la volonté de Dieu qui amène infailliblement les décisions de la nôtre,

loin de détruire notre libre arbitre, le réalise. Le noeud que l'on peut trouver dur, c'est que nos résolutions doivent remplir précisément les décrets éternels de la Providence ; et pour cela il faut qu'en faisant usage de notre libre arbitre, nous ne voulions pourtant que ce qui est prédéterminé.

Pour concevoir comment cela se peut, il faut bien saisir deux idées : l'une qu'en conséquence de ce que j'ai dit tant de fois, que la nature est l'effet d'une volonté de Dieu, cette volonté, loin d'empêcher la nature, la fait agir. Ce que Dieu fait moyennant la nature, la nature le fait elle en entier, comme si elle agissait seule. Dieu agit dans la cause seconde, tandis que la cause seconde agit comme si Dieu n'agissait pas. L'autre idée qu'il faut saisir, c'est que tout ce qui existe étant toujours déterminé en tous sens, Dieu, en faisant exister une nature, fait à chaque instant exister en elle toutes ses déterminations. En faisant donc exister une ame en cer-

tain instant, il doit la faire exister avec certaine pensée qui seule en cet instant peut être objet de la volonté; et il doit en faire exister la volonté ou sans mouvement encore vers son objet, ou en mouvement dans l'un des deux sens de s'y porter, de s'en éloigner, ou achevant l'acte d'un vouloir décidé dans l'un des deux sens. Or en tous les trois cas l'ame ne fera rien que ce que Dieu, en la faisant alors exister, fait qu'elle fasse; et cependant elle ne fera rien qu'aussi librement que si, par impossible, sa nature pouvait exister sans Dieu; puisque toute nature agit toujours comme si Dieu n'agissait point. Lorsque la volonté est encore, pour ainsi dire, sans mouvement, elle peut le commencer. L'a-t-elle commencé? elle peut se détourner. Achève-t-elle de se décider? au même instant elle peut désister, et cet instant peut être le point où se touchent deux temps, celui dans lequel l'ame a voulu certaine chose, et celui dans lequel elle passe à en vouloir

une autre. La nature de l'ame est toujours également capable des trois cas, quoique dans un instant indivisible les trois cas ne puissent pas avoir lieu ensemble. L'ame ne dépouille point sa nature du pouvoir de se mettre indifféremment dans un de ces trois cas, quel qu'il soit, lorsqu'elle s'en sert.

Voici donc la clef. Lorsqu'on parle d'une nature, pour la connaître, en juger, il faut faire abstraction de ce que Dieu fait en elle, ne pas s'en embarrasser. Mais tout le monde n'entend pas ce principe; et n'importe. Si on a la Foi, que l'on raisonne bien ou mal pour concilier le libre arbitre avec la Providence, on croit également les deux dogmes; on est sûr qu'ils s'accordent; on ne dispute que du moyen de les accorder. L'on peut de bonne foi pousser les conséquences d'un dogme contre une conciliation que l'on croit fausse, pour en faire adopter une plus satisfaisante. En théologie c'est à sa place.

Mais en philosophie c'est autre chose. Comme on n'y admet point de preuves d'autorité, rien que l'on puisse appeler préjugé, c'est une supercherie que d'y prendre pour donnée une croyance religieuse, que la raison seule ne saurait démontrer, pour soutenir une thèse qui renverse la religion de fond en comble. Veut-on être religieux? Il faut croire que nos volontés sont libres, que la prière est utile. Vous ne le voulez point. La philosophie ne vous autorise pas à supposer que la Providence s'étende à ce qu'il nous plait de faire. Pour être en droit d'en tirer des conséquences contre ma liberté, vous devez commencer par me prouver que je dois croire, par exemple, qu'il était de toute éternité dans les décrets de Dieu que j'écrivisse à cette heure ce que j'écris, sans m'impatienter d'une mouche qui s'obstine à revenir me chatouiller le bout du nez.

On me dira que sans supposer une providence qui descende aux détails, on peut

m'objecter la Préscience qui doit les atteindre tous ; et il est vrai qu'en ces questions les payens ne parlaient souvent que de la Préscience : parce que leur superstition tenait sur-tout aux oracles, aux aruspices, aux égaremens d'une théologie fanatique sur la divination. Mais pour peu qu'on y réfléchisse, l'on voit que la Préscience n'est admissible qu'avec la Providence, et dans la même extension. Épicure imaginait des Dieux qui savent tout pour ne rien faire. Ils ne laissaient pas de lui être fort bons dans le danger d'être traité comme Diagore ou Socrate. Mais la piété veut que Dieu gouverne. Peut-on supposer que nous ayant donné une nature et des forces dont nul abus ne peut déranger son plan, il veut, pour nous rendre capables de mériter, nous laisser faire ce qui nous plait sans le prédéterminer? C'est supposer qu'il veut attendre nos délibérations ; qu'il veut que les choses qu'il livre à nos volontés, restent indéterminées jusqu'au moment que nous

nous déciderons. Donc, avant ce temps, savoir tout ce serait savoir que ces choses sont encore indéterminées. L'aphorisme des écoles *De futuris contingentibus nulla datur determinata veritas*, serait absolument vrai, même relativement à la Toute-science divine qui ne serait pas en défaut pour cela, parce que la perfection du savoir est dans sa totale conformité à ce qui est vrai *. Et l'on voit d'abord la so-

---

* Le hasard vient de me présenter un passage de Voltaire que je veux ajouter ici : « Il s'ensuit nécessairement du » pouvoir que Dieu a de créer des êtres libres, que s'il » a créé de tels êtres, sa préscience ne détruit point leur » liberté, ou bien qu'il ne prévoit pas leurs actions ; et celui » qui, sur cette supposition, nierait la préscience de Dieu, » ne nierait pas plus sa toute-science, que celui qui dirait » que Dieu ne peut pas faire ce qui implique contradiction, » ne nierait sa toute-puissance. Mais nous ne sommes pas » réduits à faire cette supposition ; car il n'est pas néces- » saire que je comprenne la façon dont la préscience di- » vine et la liberté de l'homme s'accordent, pour admettre » l'une et l'autre ». (Œuvres tom. 64 p. 159) Voltaire dans le même opuscule *sur la liberté*, écrit par lui au Roi de Prusse en 1737, venait de dire de ceux qui la nient (p. 148 du volume cité) « Je ne crains point d'assurer

lution d'un ancien sophisme tiré de la dialectique dont on faisait un axiôme, des propositions que l'on appelait disjonctives, que l'une ou l'autre doit être vraie. Donc de ces deux propositions, par exemple : *ou demain à midi je regarderai l'heure*, *ou je ne la regarderai pas*, l'une est vraie. Pour le réfuter il suffit de se ressouvenir de la distinction des vérités *de raison* et *de fait* : que ces dernières ne sont pas éternelles ; qu'elles tiennent au temps. Ce qui sera vrai, ne l'est pas encore. C'est pourquoi l'on ne peut appliquer l'axiôme au présent, lorsque les propositions se rapportent au futur. Que l'on détermine tout au présent. *Il est certain à cette heure que demain à midi je regarderai à ma montre*, *ou il est certain à cette heure que demain à midi je n'y regarderai pas*,

---

» qu'il n'y en a aucun qui doute de bonne foi de sa pro-
» pre liberté, et dont la conscience ne s'élève contre le
» sentiment artificiel par lequel ils veulent se persuader
» qu'ils sont nécessités dans toutes leurs actions ».

l'on voit d'abord que ces propositions ne sont pas disjonctives et qu'elles sont fausses toutes deux, du moins dans l'hypothèse que Dieu ait voulu que la vérité en soit encore indéterminée.

CHAPITRE XIX.

Faux principe de Leibnitz.

Nous avons vu que pour connaître la nature des choses il faut faire abstraction de ce que Dieu fait; qu'un philosophe ne doit pas s'étayer de croyances religieuses. Il peut sembler que ce sont-là deux vérités auxquelles je songe un peut tard, après avoir tant mis en jeu la toute-puissance de l'Être Suprême. Je souhaite donc que l'on observe que je me suis assez expliqué au commencement et à la fin du chapitre IX; et nulle part je n'ai oublié mon principe que la nature et l'existence des choses sont des faits que l'on ne connaît qu'en raison-

nant sur le témoignage des sens, y compris le sens intime. Tout ce que j'ai dit de Dieu, n'a été avancé que pour démontrer des possibilités dont la physique ne saurait douter, lorsqu'elle est sûre des faits, mais qu'elle ne peut se dispenser de défendre contre des philosophes qui l'engagent en des questions qui ne peuvent s'expliquer sans le principe unique de toute possibilité complète, l'Être nécessaire, cause première. Or de quelque phrase que je me sois servi en parlant de cette cause, je ne lui ai rien attribué dont on puisse m'opposer le moindre doute. On peut penser qu'elle n'exige pas un culte, mais pour lui refuser l'intelligence et la toute-puissance, il faudrait être plus facile encore que je ne le veux, sur les possibilités; puisqu'il faudrait croire que tout peut se faire par une nécessité aveugle et des combinaisons de pur hasard. Aussi n'est-ce qu'avec des gens qui font faire tout à Dieu, que j'ai dû me battre.

Dans le chapitre précédent j'ai employé les principes d'une Église visible, infaillible. Mais comme ce n'a été que pour établir que dans la question que je vais entreprendre, l'on ne doit pas s'embarrasser des croyances religieuses, il est clair que je ne veux qu'en empêcher l'abus. Reste à remarquer que cet abus peut se cacher dans des propositions qui se présentent comme de la philosophie toute pure, et passent sans preuves en conséquence d'une persuasion religieuse.

C'est le cas du grand principe de Leibnitz que *rien n'arrive sans une raison suffisante*. Si l'on n'était habitué à penser que la Providence atteint à ce qui dépend de nous, on le rejetterait d'abord. L'on sent assez que dans nos résolutions la raison est souvent en défaut, et l'on conçoit que le défaut de raison et l'inadvertence ne sont que des négations, des *non-êtres*. D'ailleurs le plus souvent il n'est pas en notre pouvoir de concerter, combiner nos volon-

tés avec celles des autres ; d'où il suit que si la Providence ne les avait pas toutes combinées pour tout instant, une infinité de choses arriveraient sans autre raison que parce qu'elles arrivent. Il ne faut qu'un dixième de seconde qu'un canonnier étende sa main, qu'un officier dise *marche*, plus tôt ou plus tard, pour que certain homme soit tué ou sauvé d'un boulet de canon : et il est clair que le concours de ces deux actes à un instant précis pour que l'homme soit tué, s'il n'a pas de raison en Dieu, n'en a aucune. Aussi est-ce en Dieu que Leibnitz la trouvait, dans son système de l'Harmonie préétablie ; et ce n'est qu'en conséquence de ce qu'il trouvait en Dieu la raison de tout ce qui arrive, qu'il pensait que l'on ne pouvait nier ce qui cependant n'est qu'une pétition de principe tournée d'une manière captieuse.

» J'ai réduit, écrivait-il en 1716, dernière année de sa vie, j'ai réduit l'état
» de notre dispute (avec Clarke) à ce

» grand axiôme que *rien n'existe ou n'ar-*
» *rive sans qu'il y ait une raison suf-*
» *fisante*, *pourquoi il en est plutôt ainsi*
» *qu'autrement*. S'il continue à me le nier,
» où en sera sa sincérité? S'il me l'accorde,
» adieu le vuide, les atomes, et toute la
» philosophie de Newton * ».

Leibnitz savait fort bien qu'une proposition n'est évidente par elle-même qu'autant qu'on aperçoit la notion du *prédicat* dans celle du sujet. Or loin que l'on voie que l'idée d'une raison se trouve nécessairement enfermée dans l'idée de ce qui arrive, *quod accidit*, nous présente plutôt ce qui arrive fortuitement. Il aurait donc dû sentir que son prétendu axiôme n'est pas une proposition qui entraîne notre assentiment, parce qu'on y voit la convenance et, pour ainsi dire, l'identité des deux idées qu'on y joint; mais une conclusion à laquelle on peut être

* Lettre XI à M. Rémond de Monmort; *Leibnitii opera omnia*, Genevae a. 1768 t. V p. 33

porté lorsque l'on est persuadé d'ailleurs que rien n'est fortuit : ce qui n'est soutenable qu'en supposant que la Providence dispose et arrange tous les événemens jusques en leurs plus minutieux détails.

Mais il nous faut remarquer de plus près ce qui est captieux en ce faux principe. Dans l'habitude, où l'on est, de confondre les trois idées de *cause*, *raison* et *motif*, il présente indistinctement trois propositions très-différentes, et y ajoute une queue qui cache un piège. Les trois propositions sont que rien n'est fait sans cause, rien n'est jugé sans raison, rien n'est voulu sans motif ; le piège dans la queue, c'est qu'en l'appliquant à la dernière de ces propositions, on vient, sans y prendre garde, à accorder implicitement deux autres propositions très-niables, l'une que la volonté est déterminée par le motif, l'autre qu'il n'existe point de choses tout-à-fait pareilles. Pour n'y être pas pris, il faut considérer les trois propositions séparément, en com-

mençant par la seconde, où le mot *raison* vient au propre.

Qu'on se rappelle ce que j'ai dit au chapitre second. L'on concevra qu'une raison n'est qu'un principe de science, et se rapporte toujours à notre faculté judiciaire. Nos connaissances commencent par la remarque de ce que nous sentons. Mais nous ne connaîtrions que nos sensations sans d'autres remarques qui forment le tissu de ce que nous appelons un raisonnement. Le témoignage des sens est notre premier instituteur, mais ce n'est qu'en raisonnant que nous parvenons à l'entendre. Ainsi une raison est une remarque qui cause en nous quelque partie de notre savoir. L'entendement la conçoit; mais c'est la faculté judiciaire qui la pèse pour prononcer en conséquence un arrêt de probabilité ou de certitude; et voilà comment rien n'est jugé sans raison. Mais l'on voit d'abord que cette proposition a néanmoins quelque chose d'équivoque en ce que, une raison, pour

mériter véritablement ce nom, doit être bonne, et celle d'après laquelle nous jugeons, est souvent mauvaise : qui néanmoins sera *suffisante*, puisqu'elle suffit. Il faut seulement prendre garde qu'une mauvaise raison suffit non par une suffisance qu'elle ait en soi, mais par une insuffisance qu'elle trouve en nous. Par elle-même elle est insuffisante. Ce n'est que par un défaut de notre part qu'elle suffit dans le fait. Avec ces considérations l'on comprendra parfaitement que *nous ne pouvons croire qu'une chose soit arrivée sans que nous ayons une raison suffisante pour penser que la chose a été plutôt ainsi qu'autrement.* Mais le besoin de cette raison n'est pas pour que la chose arrive ; c'est pour que nous jugions qu'elle est arrivée. Pour qu'elle arrive, c'est des causes qu'il faut, non des raisons.

Car ce qui arrive, est un fait ; et rien ne se fait sans cause. C'est-là le vrai axiôme que l'on rend équivoque en substituant

à *cause* une raison suffisante ; ce qui nous conduit à passer, sans y prendre garde, d'une question à une autre, en confondant ce qui regarde nos idées et les causes de notre science, avec ce qui regarde les êtres hors de nous et les causes de leur existence. Et cette confusion ne se borne point aux vraies causes de science : elle s'étend à tout ce qui concourt à nous persuader d'une vérité de fait, en nous en rendant la connaissance d'autant plus satisfaisante qu'elle est plus complète. Ce qui donne lieu de prendre pour raisons de ce qui arrive, non seulement les causes finales, mais les hasards, en confondant les deux questions du *comment ?* et du *pourquoi ?* Le pourquoi n'a lieu que dans ce qui est fait à dessein. Lorsqu'une délibération précède, rien n'est voulu sans motif ; et le motif est alors une raison, au propre, en le rapportant à la faculté qui juge de ce qui est bon, nécessaire, avantageux, louable, expédient, préférable, avant que la volonté

se détermine. Les délibérations sont des arrêts de la raison. Mais non seulement ces arrêts sont faillibles ; souvent la volonté ne les attend pas. Elle se décide sans délibérer. Et l'on verra dans la suite que pour soutenir que *rien n'est voulu sans motif*, il faut donner à *motif* un sens plus étendu que nous n'ayons assigné à *raison*, au propre.

Cependant cette troisième proposition se joignant aux deux autres, elles occasionnent une étrange confusion d'idées qui toutes s'enveloppent en ces mots *rien n'arrive sans une raison suffisante*, tandis que l'idée que les mots présentent d'abord, est tout-à-fait Leibnitienne, que rien n'est fortuit, toutes les suites sont des conséquences, leur premier terme un choix non arbitraire de ce que l'on juge préférable.

Mais en ce sens, avec ces explications, si quelqu'un peut ne pas voir encore que la proposition est fausse, tout au-moins est-il évident qu'elle suppose ce que bien des gens nient, et par conséquent que c'était

à Leibnitz à la prouver : ce qu'il n'aurait pu. Qu'a-t-il fait ? Comme elle lui semblait évidente par l'évidence de sa liaison à des hypothèses qu'il s'était habitué depuis long-temps à croire incontestables, il a pensé que son lemme pouvait passer pour axiôme, et le donnant pour tel, il s'est débarrassé du devoir de le démontrer : ce qui lui était très-avantageux, parce que sa thèse, posée en principe, ne l'engageait qu'à répondre à des objections auxquelles, dans cette confusion d'idées que nous venons d'observer, l'on échappe facilement. Lorsque l'on est le plus serré, l'on glisse d'une question à l'autre.

CHAPITRE XX.

Contre le même, et de la futurition.

Mais comment un homme tel que Leibnitz a-t-il pu adopter ce qu'il n'aurait pu démontrer? Il le fallait, dans ce malheureux

besoin de s'abuser, dans lequel j'ai fait observer que la métaphysique se jette pour s'emparer des questions de ce qui existe. Sa propriété caractéristique est de démontrer d'une manière inapplicable à des vérités contingentes. Il lui faut donc présupposer qu'il n'y en a point : et dans ce travers, ceux qui se sont le plus aveuglés, ont tout soumis à une nécessité aveugle ; les moins égarés le subordonnent à une volonté intelligente, mais qui dans sa propre sagesse a sa nécessité. Ils s'accordent à croire que rien n'est fortuit : mais les premiers ne peuvent sans la plus grande inconsidération penser que tout a une raison suffisante ; puisqu'une nécessité aveugle n'a pas plus de raison que le pur hasard. Les autres ne reconnaissent pas, n'ont pas saisi le principe que lorsque l'on parle de la nature des choses, il faut faire abstraction de ce que Dieu fait en elles, parce que sa volonté, en faisant exister les choses contingentes, les fait exister tout aussi con-

tingentes qu'elles seraient, si elles pouvaient exister sans que Dieu les voulût.

Les uns et les autres prennent toutes les suites pour des conséquences au propre. Une conséquence légitime amène une conclusion nécessaire : elle joint des chainons qui se suivent, entraînés l'un par l'autre. Mais il n'en est pas ainsi des événemens du monde, où les mouvemens volontaires introduisent continuellement l'influence d'agens inconséquens, entremêlent des faits qui ne tiennent qu'au bon plaisir, à la fantaisie. L'arbitraire s'y montre à tout instant; et ce qu'on lui oppose n'est qu'un paralogisme qui en dernière analyse se réduit à prendre pour raison d'un fait le fait même. Le seul Être nécessaire a en lui même la raison de son existence. De tout autre être il répugne de dire que puisqu'il existe, il devait exister. Point du tout. Il pouvait exister; mais il pouvait aussi ne pas exister, puisqu'il n'existe pas nécessairement. Devoir exister, c'est plus qu'exister;

et lorsque l'on dit d'un mouvement volontaire qu'il devait se faire, puisqu'il se fait, l'on prétend l'effet antérieur à la cause. Ce mouvement n'a commencé à devoir se faire qu'à l'instant que la volonté s'y est déterminée.

C'est néanmoins ce paralogisme qui a enfanté l'idée de la futurition. En faisant abstraction, comme l'on doit, de l'action de Dieu et de sa Providence, il n'y a de véritable futur que les conséquences nécessaires de ce qui existe déjà. Pour le surplus l'usage du mot *futur* est équivoque, en présentant deux idées dont l'une peut se déterminer sans l'autre, l'idée d'un rapport de temps et celle d'un événement à venir. Si Pompée, lorsqu'Achillas et Septimius élevaient leurs poignards sur lui, avait dit, *César sera poignardé de même*, pour le temps sans doute l'assassinat de César était au futur alors, mais pour le fait cet avenir n'était pas pour cela déterminé. Rien n'existait encore dans la nature

qui pût l'assurer : et si l'on pouvait supposer que Dieu veut n'être que spectateur et juge de l'usage que nous faisons des facultés dont il a doué nos ames, cet avenir aurait été indéterminé alors, Dieu le voulant ainsi, pour Dieu même. Ce qui est arrivé ensuite, n'était *en fait* encore rien, si *en fait* Dieu ne l'avait point prédéterminé. Imaginer une futurition en cette hypothèse, c'est donner tête baissée dans le fatalisme le plus absurde : et avec cela on n'aurait pas des raisons de tout ce qui arrive ; parce que les raisons des faits ne sont point leurs causes efficientes, mais leurs causes finales : et une fatalité indépendante de la volonté d'une première cause intelligente n'a point de causes finales.

Ce n'est donc qu'en Dieu que toute futurition peut avoir sa raison ; et sans doute, quoique Dieu ne raisonne pas comme nous, néanmoins pour nous servir de notre langage et de nos idées, nous devons dire qu'il ne veut rien sans une raison tout-à-

fait bonne, puisqu'il est infiniment sage. Forcés, comme nous le sommes, de crayonner la notion de Dieu à notre image, nous imaginons qu'il délibère : et bon, il ne peut vouloir que ce qu'il juge bon, non que les motifs aient quelque force, quelque pouvoir, quelque action sur lui, mais parce que sa toute-science et sa bonne volonté sont également parfaites. Que l'on ajoute à cela ce que notre religion nous habitue à croire dès notre enfance, que même en nos caprices les plus extravagans c'est la volonté de Dieu qui s'accomplit toujours, l'on conçoit que rien n'arrive qu'il n'ait en Dieu une bonne raison.

Mais premièrement notre religion nous apprend aussi à ne point chercher de raison du bon plaisir de Dieu pour ne pas nous perdre en cet abyme : *judicia Dei abyssus multa.* Et le philosophe qui n'oublie point que l'on peut penser que le bon plaisir de Dieu est de nous laisser faire ce qui nous plait dans les bornes de nos forces,

dont nul abus ne peut déranger son plan, voit qu'une infinité d'événemens n'auraient ainsi dans la sagesse éternelle aucune raison particulière et positive. On n'y trouverait qu'une raison générale de les permettre tous.

En second lieu, en admettant que rien n'arrive qu'il n'ait sa raison en Dieu, et très-bonne, une bonne raison n'est pas la même chose qu'*une raison suffisante, pourquoi il en est plutôt ainsi qu'autrement*. Avec cette explication rien ne peut être indifférent. En l'appliquant aux volontés de Dieu, elle supposerait qu'elles sont toutes un vrai choix entre des choses dont il y en ait toujours une qui mérite la préférence. Et c'est bien là ce que Leibnitz pensait. Il soutient intrépidement qu'il ne peut y avoir deux choses tout-à-fait pareilles. Je réserve cette question pour le chapitre suivant. Ici je veux lui passer qu'en Dieu tout événement ait une raison telle qu'il l'explique. Il serait bien vrai que *rien n'arrive*

sans une raison suffisante, mais cette proposition, présentée comme un principe de science pour nous, n'en serait pas moins un principe fallacieux; parce que Dieu peut avoir des raisons qui ne soient pas dans la portée de notre intelligence; et la proposition employée pour principe doit se rapporter à ce qui est raison pour nous. Ce qui ne se peut que par cette confusion d'idées et ces équivoques que j'ai décelés dans le chapitre précédent.

Voyez l'Encyclopédie au mot *Suffisante*, où l'on prône la *raison suffisante* comme un grand principe et de la dernière utilité. Il n'y est d'abord question que de nos moyens de savoir. *Nous ne pouvons point forcer notre esprit à admettre quelque chose sans une raison suffisante, c'est-à-dire une raison qui nous fasse comprendre pourquoi cette chose est ainsi plutôt que tout autrement.* Voilà de quoi il s'agit : et vous pouvez remarquer dans le mot *comprendre* qu'on y a déjà confondu les

questions de fait avec les vérités de raison, et réduit tout à de la métaphysique. Sans cette confusion on aurait écrit : *une raison qui nous fasse juger que cette chose est ainsi plutôt qu'autrement*. Cette phrase s'appliquait également aux deux genres. Car *croire* est de même juger vrai, comme lorsqu'on comprend. Mais *comprendre pourquoi* c'est savoir *a priori* ; ce qui n'est aucunement nécessaire pour nous assurer des faits. Or c'est pour les faits que l'on adopte ce principe. Les vérités de raison loin de le requérir, le démentissent, en prenant la raison pour leur distinctif; ce qui suppose qu'il est des vérités dont on ne connaît point de raison. On lit dans le même article de l'Encyclopédie que *lorsqu'il est possible qu'une chose se trouve en différens états, je ne puis assurer qu'elle se trouve dans un état plutôt que dans un autre, à moins que j'allègue une raison de ce que j'affirme : ainsi, par exemple, je puis être assis,*

couché, debout, toutes ces détermina-tions de ma situation sont également possibles; mais quand je suis debout, il faut bien qu'il y ait une raison suf-fisante, pourquoi je suis debout, et non pas assis ou couché. Peut-on douter ou de la nature de la question, ou de l'équi-voque dans la fin? Il s'agissait d'affirmer; or pour que je puisse affirmer que maintenant je suis assis, il me suffit que je le vois, que je le sens. Quand j'aurais oublié que je me suis assis pour écrire, quand je me serais assis par un mouvement machinal sans advertance, dès que je me trouve en cette situation, j'en suis tout-aussi cer-tain que lorsque j'en sais la raison. On a glissé d'une question à l'autre, du *pour-quoi* de mes pensées et de ma certitude, au *pourquoi* de l'existence de leur objet, *pourquoi* dont la certitude serait une né-cessité. Car ce qui est certain par sa raison d'exister, est certain *a priori*. Aussi peut-on voir avant la fin de l'article cité comme

l'auteur y avoue que *la raison suffisante ne laisse point la contingence en son entier.*

CHAPITRE XXI.

De la possibilité des choses tout-à-fait pareilles.

Nos abstractions et la mutabilité des êtres finis occasionnent de l'équivoque et de l'embarras dans l'usage du mot *le même* et dans la notion de l'identité. On dit indifféremment de même grandeur ou de grandeur égale. La même figure, la même couleur ne signifie qu'une parfaite ressemblance de figure ou de couleur; tandis qu'un figuier ne laisse pas d'être en différentes saisons le même figuier, quoiqu'il ne soit plus ni égal, ni semblable. La même rivière qui passe sous le pont-neuf aujourd'hui, pourrait être égale et semblable à ce qu'elle a été un autre jour: mais elle n'est jamais la même eau. Un morceau de glace est-il

fondu? il n'est plus glace. L'or fondu, c'est le même or. Et l'on peut sur l'identité faire des questions plus embarrassantes. Mais dans les limites de la nature, lorsque le sujet est matière, deux corps ne pouvant en même temps exister en même lieu, et rien ne pouvant exister que déterminé en tout sens, le temps et le lieu déterminent le tout. En s'arrêtant à un instant, l'identité du lieu nécessite l'identité du sujet qui naturellement ne peut être le même en plusieurs lieux au même instant. Il suffit donc que le lieu soit un autre pour que le sujet soit un autre.

Soient deux pyramides, l'une terminée par quatre triangles équilatéraux A, B, C, D, l'autre par quatre triangles *a*, *b*, *c*, *d*, ni égaux, ni semblables. Les surfaces A et B ne seront pas plus une même surface que *a* et *b*; et ce serait confondre les notions d'égalité et d'identité que de penser que B ne soit pas tout autant une autre surface rapport à A, que *b* rapport à *a*.

Il faudra donc ou dire que l'on ne peut concevoir parfaitement un tétraèdre, le corps régulier le plus simple, ou avouer que l'on conçoit parfaitement quatre choses qui ne peuvent être une même uniquement, parce qu'on ne peut les concevoir en même lieu. Je ne parle pas maintenant de physique et d'existence; mais de possibilité métaphysique; et j'applique le principe de Descartes, comme nous l'avons reconnu bon au chapitre XIV. Je conçois, l'on ne peut mieux, plusieurs choses dont l'une n'est pas l'autre sans autre distinction que celle de leur place. Donc des choses qui ne diffèrent que par le lieu, sont possibles.

Il est vrai que s'il était question d'un tétraèdre fait par un homme, quelque habile qu'il pût être, même en faisant abstraction des différences adhérentes aux parties de la matière, quelque uniforme qu'on la suppose, comme de l'or, je ne croirais point les quatre faces du tétraèdre tout-à-fait pareilles; parce que nos arts sont tou-

jours bornés, comme nos sens. Mais si Dieu avait voulu faire un tétraèdre parfait ? Oh, c'est ce qu'il ne faut pas croire, me dira un Leibnitien. Il n'y aurait pas de raison suffisante, pour qu'une de ses surfaces ne soit pas l'autre. Elles ne seraient pas reconnaissables. C'est-à-dire que je dois croire que Dieu n'a rien voulu de contraire à des suppositions sans lesquelles beaucoup de choses nous seraient incertaines, *indiscernables*.

Mais que l'on ait mis devant moi dans deux verres bien *discernables* même quantité de même eau. Appelons ces verres *a* et *b*. Comme nous parlons de vraie identité, de celle du sujet, identité qu'on appelle numérique, tandis que la spécifique n'est qu'une suite d'abus de phrases sur plusieurs sujets de même espèce qu'on peut dire de même nature, quoiqu'il serait plus exact de les dire de nature semblable ou pareille; mais au propre, l'eau des deux verres sera bien toujours de la même, mais

point là même; et nommant A l'eau du verre *a*, B l'eau du verre *b*, A et B seront deux sujets, deux corps, dont l'un ne sera pas plus l'autre qu'un cône n'est une sphère; comme en effet, par la forme des verres, A pourra être le segment d'un cône, et B d'une sphère. Ayant donc les verres sous mes yeux, aussi long-temps qu'une attention suivie m'assurera qu'on n'y a pas touché, je saurais quelle eau est A et quelle est B. Mais si je m'absente, quelqu'un pourra, à mon insu, versant d'abord les deux eaux séparément dans deux autres verres, mettre ensuite A en *b* et B en *a*. Donc en revenant voir ces eaux je ne pourrai plus discerner laquelle est A et laquelle est B. Mais il est clair que mon incertitude ne sera qu'une conséquence de la possibilité que les eaux aient changé de lieu à mon insu.

Au billard on a le plus grand intérêt de savoir toujours quelle est sa bille que l'on ne croit pas si parfaitement pareille de celle

de son adversaire qu'on n'y pût remarquer quelque diversité qui en assurât la distinction. Cependant, sans la chercher, on se contente d'ordinaire de suivre de l'oeil les mouvemens des deux boules. Cette attention nous suffit. Et la connaissance de tout mouvement ne suffira pas à Dieu ! Il ne pourra discerner deux corps, s'ils sont tout-à-fait pareils ! Ce n'est donc que pour nous que des choses pareilles pourront être *indiscernables*. Et pour cela ne suffit-il pas que leurs diversités nous soient insensibles ? En est-il moins incontestable qu'il n'y a que l'existence simultanée en des lieux différens qui puisse toujours nous assurer que les objets sont plusieurs et pareils ? Et l'on sent bien que les idées de *pareil* et de *même* sont inconciliables : ce qui est pareil, doit être autre. Mais on se laisse tromper, comme en beaucoup d'autres cas, par le change que l'on prend entre nos notions et les objets hors de nous. Pour les notions et les pensées l'on ne cher-

che point l'identité véritable. On y dit le même tout ce qui revient au même pour l'emploi qu'on en fait, d'où vient l'idée que l'on attache à *identique* lorsqu'on parle de propositions, d'équations, de séries. Accoutumés à cette acception du mot, lorsque l'impression d'un objet sur nos sens nous fait concevoir la même idée, qu'un autre objet ou le même nous a fait concevoir autrefois, nous pouvons être trop faciles à juger que c'est le même, parce que l'on ne réfléchit pas que l'on ne peut jamais avoir tout remarqué dans les objets, et que l'on ne sait ni jusqu'à quel point certains objets sont souvent pareils, ni combien ils peuvent avoir changé en certain temps : d'où il suit que quand même il serait vrai qu'il n'y ait pas deux êtres tout-à-fait pareils, l'identité de l'idée ne prouverait point l'identité du sujet; comme une différence, même fort considérable, en son image dans notre mémoire ne prouve point que le sujet au-dehors soit un autre. Tout ce que l'on

peut dire généralement, c'est que moins l'objet est simple, plus l'identité de l'image rend probable qu'il soit plutôt le même que pareil.

Aussi n'est-ce que pour les corps moins simples qu'il n'est pas absurde de songer qu'il n'en existe point de tout-à-fait pareils. Car des plus simples il est aisé de remarquer qu'il en existe tant d'indiscernables pour nous, que l'on ne peut douter que leur nombre ne soit plus grand que le nombre des petites diversités qu'on leur peut supposer. Car il ne faut pas se laisser confondre par l'abus des mots *infini* et *infiniment petit*, lesquels signifiant à la rigueur deux impossibles, se refusent ainsi à la distinction de différens ordres. J'en ai développé les raisons ailleurs *. Mais dès

* On peut les lire dans mes Mémoires *Des différentes manières de traiter cette partie des mathématiques que les uns appellent Calcul différentiel, et les autres Méthode des Fluxions*, et *Del paragone del calcolo delle funzioni derivate coi metodi anteriori*; dans le 3. volume de l'Académie de Turin a. 1786 - 87 p. 489, et dans le XIV *Della Società Italiana delle Scienze*. Verona 1809 p. 201.

qu'il s'agit de grandeurs et de quantités qui existent, les infinis et les infiniment petits sont nécessairement dans les principes du calcul différentiel de Leibnitz. Le mot *infini* n'y a qu'une valeur hyperbolique. L'on peut dire qu'un gramme de mercure est un agrégat d'un nombre infini de parties infiniment petites qui seront autant de globules pareils, séparés, si le feu volatilise le mercure; et que cependant ces globules infiniment petits, pouvant être pareils non-absolument, mais en négligeant des différences infiniment petites d'un second ordre, l'on conçoit qu'ils peuvent tous avoir quelque diversité qui les rende discernables à Dieu indépendamment de leur distinction locale. J'observerai donc que s'il est possible qu'entre des limites aussi resserrées que celles de la diversité de deux globules de mercure volatilisé, des différences infiniment petites d'un second ordre fournissent un nombre infini de diversités, ce nombre sera un infini du premier ordre, de même

que le nombre infini de globules qu'un gramme de mercure peut fournir à la volatilisation. Or on ne peut guère douter que tout le mercure qui existe dans notre globe, et peut-être en d'autres, pur ou mêlé, dans le cinabre, en des gangues ou autrement, ne soit un nombre de grammes infini tout au moins du même ordre que les précédens. Donc, tout comme si les nombres étaient finis, celui des grammes a, celui des globules d'un gramme b, c celui des différences distinctives, dès que ab serait plus grand que c, après avoir pris un nombre de globules discernables égal à c, il faudrait revenir pour le surplus aux mêmes différences, et finir par avoir au moins un nombre $\frac{ab}{c}$ de globules indiscernables, de même le nombre des grammes étant $a\infty$, celui des globules d'un gramme $b\infty$, et $c\infty$ celui des différences infiniment petites, il y aura des globules indiscernables du moins au nombre infini $\frac{ab\infty}{c}$. Sans s'arrêter à cet exemple, que l'on

en saisisse l'esprit, l'on concevra qu'il est absurde de penser que dans tout cet immense univers, où la terre est un rien, il n'y a point de molécules tout-à-fait pareilles.

Rapprochons nos remarques. La détermination du lieu est la seule qui décide infailliblement de l'identité numérique. Cette détermination suffit évidemment à Dieu pour discerner toujours tous les êtres. Donc le principe des indiscernables n'a point de raison. On ne peut supposer que les molécules simples soient susceptibles d'un aussi grand nombre de différences qu'il y a de molécules dans l'immensité de l'univers. Il y a donc des infinités de molécules absolument pareilles, et nulle raison d'y supposer un nombre de différences plus grand de ce qu'il faut pour qu'une multiplicité de combinaisons de molécules de toute espèce suffise à la diversité des substances matérielles qui doit résulter infiniment plus multiple que celle des élémens.

CHAPITRE XXII.

Indifférence incontestable.

L'impossibilité des indiscernables et la raison suffisante sont deux erreurs liées ensemble par le besoin de s'appuyer réciproquement et de se joindre pour soutenir cet abus de la métaphysique qui voulant s'étendre à tout sujet, doit supposer tout nécessaire. Il ne lui faut pour cela que supposer que rien n'est indifférent. Comme tout dépend de la volonté de Dieu, sa sagesse dans les choix n'aura rien d'arbitraire. Mais s'il est des choses indifférentes, il ne s'agit plus de vrai choix, mais d'une option où la volonté se détermine sans qu'il y ait une raison pourquoi elle se détermine plutôt à vouloir A qu'à vouloir B qui lui est égal. Cette option sera tout-à-fait arbitraire, c'est-à-dire un acte de la seule volonté, non sans raison de vouloir, mais sans raison de préférer

comme, si je dois jouer à croix ou pile, j'ai une raison de prendre pour moi l'un des deux, et point de raisons de prendre plutôt l'un que l'autre.

Jadis dans les écoles on proposait le cas d'un âne qui resterait immobile à égale distance de deux tas de foin pareils. Maintenant c'est à Dieu qu'on refuse le pouvoir de se décider à une option entre des choses qui peuvent remplir également ses desseins ; parce qu'on s'habitue à supposer sans éclaircissemens que rien n'est voulu sans motif. Nous verrons ensuite comme il faut l'entendre pour nos volontés. Pour celle de Dieu il faut épurer la notion de *motif* de toute idée de cause mouvante que l'étymologie peut présenter ; vu que la cause première ne peut avoir de cause. La volonté de Dieu n'a rien de passif. On ne peut lui donner des motifs qu'en appelant motifs les lumières, les vues, les desseins qui l'accompagnent sans agir sur elle. Dans notre impuissance de concevoir de plus

vraies idées de Dieu, nous lui appliquons celles des facultés de notre ame. Mais l'entendement a pour objet des êtres de raison, des vérités nécessaires qui n'existant point, n'ont pas de causes. La volonté de Dieu est la cause de tout ce qui existe; mais pour qu'elle soit la première, il nous la faut concevoir comme un principe que rien ne précède; lui associer un savoir infini, non supposer qu'elle tienne de lui ses forces; penser qu'elle a de très-bonnes raisons, non qu'elle en a besoin. Au vrai la volonté, l'entendement et la sagesse de Dieu ne sont qu'un seul et même être, absolument simple, incompréhensible, mais dont on sait que rien n'a un rapport de *causalité* sur lui; et dès qu'on lui attribue la toute-science, on est sûr qu'il ne raisonne pas. D'où il suit que les déterminations de sa volonté ne sont pas des conséquences. En lui, concevoir et vouloir est un seul acte, et concevoir en lui est un acte volontaire. Il ne fait rien qu'il ne veuille. Il ne

veut rien qui ne soit bon et beau. Mais pour qu'il soit bon qu'une chose existe, il suffit qu'elle vaille mieux que le néant. Quant à la beauté, comme la question serait longue, j'observerai seulement qu'il est beau de varier en cas semblables. Mais ce n'est point là une source de raisons suffisantes, telles qu'un Leibnitien les veut.

Si je pense qu'en certains cas il est indifférent de dire *je vous remercie*, ou *je vous rends grâce*, j'aurai dans l'attention à varier une raison pour ne pas répéter toujours la même phrase; mais je n'y en trouverai point pour employer en chaque cas individuel l'une plutôt que l'autre: et je sens que je n'ai pas besoin de raisons pour préférer dans le fait, sans préférer dans l'opinion. Cependant, ceux qui ne pensent pas que notre volonté soit une première cause physique, vrai principe d'action après Dieu, pourront toujours trouver dans les imperfections de la nature humaine des possibilités d'une raison suffi-

sante qui me porte à préférer par un acte de pure volonté ce que je ne préfère point par un arrêt de ma judiciaire. Mais en Dieu l'on ne peut rien supposer de tel. Il faut ou rejeter la raison suffisante, ou soutenir qu'il n'y a rien d'indifférent.

Or pour voir que cela ne se peut, soit une machine composée d'autant de pièces qu'on voudra, lesquelles se meuvent en tournant sur des pivots ou par tout autre mécanisme dont les supports tiennent à l'intérieur d'une sphère concave qui renferme tout. Il est évident que cette machine peut avoir dans le même espace une infinité de positions dont l'une n'est pas l'autre ; dans lequel sens on les peut appeler différentes ; mais ce n'est pas l'acception dans laquelle *différent* et *indifférent* sont contradictoires, puisqu'indifférent ne se dit que des choses dont l'une n'est pas l'autre. L'indifférence se conçoit non dans ce qui ne diffère point, mais dans ce qui revient au même, où il n'y a ni à gagner, ni à

perdre, ni mieux, ni pis. Cela étant, si je suppose que rien n'existe que cette machine et Dieu : il est évident que de quelque manière que la sphère soit tournée dans l'espace qu'elle occupe, il n'y aura ni mieux ni pis. La place de telle et telle pièce pourra être indifféremment en une infinité de lieux, toutes les positions respectives, les mouvemens relatifs, le mécanisme, les effets, toute la machine en un mot demeurant la même. Que l'on anéantisse dans cette imagination l'enveloppe sphérique, les pivots, les supports ; la machine sera l'univers, et l'on concevra que sa position absolue est évidemment indifférente. Pourvu que toutes ses parties, leurs positions, leurs mouvemens soient respectivement les mêmes, l'univers remplira de même sa destination, le plan, les vues, les volontés de son Créateur. Donc le Créateur, voyant, comme un géomètre architecte doit le voir, que toutes les déterminations respectives de son plan laissaient pour la détermination

des lieux absolus plusieurs *arbitraires* *, a dû vouloir, sans raison de préférer. Et l'on ne gagnerait rien à nier la création pour sauver la raison suffisante. Car ce serait supposer que la matière existe parce qu'elle existe ; ce qui est avouer qu'il ne peut y avoir de raison à donner de son existence. Il répugne de supposer des raisons en ce qui ne dépendait pas d'une cause intelligente.

D'ailleurs bien s'en faut qu'il n'y ait d'indifférent que les lieux absolus. Sans reparler des êtres pareils, les cas sont très-fréquens où des choses qui ne se ressemblent point, peuvent être également bonnes pour l'objet qu'on se propose. Il est vrai que la Providence peut avoir des desseins que nous ne saurions deviner ; ce qui nous semble sans conséquence, peut avoir des

* Ces arbitraires pour la position d'une machine sont d'abord quatre qui se réduisent à trois lorsque la machine est faite, parce qu'une qui se conçoit dans le contresens de DR et RD, se trouve alors déterminée.

suites que nous ne saurions prévoir. Mais ce qui peut être, n'est pas toujours; et je ne saurais imaginer des occasions et des circonstances, où il me semble douteux que les vues de la sagesse éternelle ne puissent s'accomplir de plusieurs manières sans mieux ni pis.

Qu'il soit bon que Pierre gagne à Jacques dix louis au piquet. Il est incalculable par combien de combinaisons de jeux, supposons en douze tours, on peut avoir en gain un même nombre de jetons ou de parties. Je n'insisterai pas sur l'indifférence des mêmes jeux en coeurs ou en carreaux, en piques ou en trèfles. Je dis qu'entre tant de combinaisons de jeux différens qui donnent enfin le même gain, il y en aura plusieurs que la Providence pourrait employer indifféremment pour donner ce gain à Pierre. Car quoique chaque jeu, chaque coup ait pour les joueurs son plaisir et sa peine, et les différentes combinaisons soient en conséquence pour eux des suites diffé-

rentes de plaisirs et de peines, il n'est pas difficile, lorsque l'issue est la même, qu'en différentes suites compensation se fasse de manière que non seulement pour l'argent, mais pour la satisfaction et le chagrin il n'y ait dans une de ces combinaisons pas plus que dans l'autre de bonheur ou de malheur ni pour Pierre ni pour Jacques.

En me permettant d'imaginer, comme nous faisons tous, que Dieu raisonne et calcule des combinaisons de possibilités, je trouve assez plaisant qu'un géomètre, avec l'esprit tourné à faire assidûment des égalités de termes variés de toute manière, ait songé que Dieu ne pouvait en faire aucune. Mais sa raison suffisante le forçait à supposer un mieux absolu sur le total, et l'empêchait de remarquer que ce mieux ne peut exister. Un univers meilleur que tout autre univers possible est tout aussi absurde qu'un corps plus grand que tout autre corps possible. Le comparatif rapporté à tous les possibles cache sous un abus de mots

des idées répugnantes. La comparabilité renferme l'idée de grandeurs bornées dans leur genre, lesquelles en conséquence laissent toujours lieu au plus. Le meilleur monde possible est plutôt au positif un monde absolument parfait. Mais il ne peut l'être de cette perfection qui embrasse toute idée de bien. Elle ne convient qu'à Dieu. La perfection de tout autre être se borne à ce qu'on y exige. Il n'est imparfait qu'autant qu'on y voudrait encore quelque autre chose. Ainsi, hors Dieu, tout est en même temps parfait et imparfait selon différentes vues. L'univers est comme une armée, qui peut être en bataille en différens camps également au gré de son général de plusieurs manières. Pour ne parler que de ce qui nous intéresse, remontons quatre-mille ans. L'état du genre humain était assez différent de ce qu'il est aujourd'hui. Si ce monde doit être à cette heure le meilleur des mondes, il devait tout autant l'être alors. Or en plusieurs états l'on peut être également

bien, non mieux. Veut-on, pour avoir un mieux sur le total, embrasser tous les temps? Un monde qui en variant serait toujours sur le total également bien, serait préférable.

D'ailleurs pour Dieu il ne peut y avoir de bien hors de lui. Toute idée de bien en cet univers se rapporte aux êtres qu'il a donés de sentiment. Je ne saurais donc donner de valeur à un total de bien qui ne serait pour personne. Et la même raison m'empêche de recourir à des compensations de ce qui peut exister, on ne saurait où, maintenant dans l'immensité de l'univers. Je pense donc qu'au vrai ce que l'on doit dire c'est qu'en ce monde tout est aussi bien qu'il se puisse, non absolument, mais conséquemment à la nature de chaque être, eu égard à tout ce qui doit se joindre et se concilier en elle. Il faut voir ce qui peut aller ensemble, entrer dans le même plan, et coexister en des sujets finis en tous sens. Cette explication m'entraînerait dans les

difficultés de la vraie notion du mal, et de son origine. Mais comme ces difficultés sont plus fortes encore contre la thèse du meilleur des mondes, je n'ai pas besoin d'entamer ici une question si délicate. Il me suffit que l'on conçoive que Dieu peut faire également bien de plusieurs manières, qu'il peut y avoir des choses indifférentes pour ses desseins, entre lesquelles sa volonté n'a point dû cependant hésiter, parce qu'elle a complétement en elle-même tout ce qui la détermine, rien n'agit sur elle, elle n'est conséquence de rien. Cette notion de la volonté de Dieu peut dans les habitudes de notre esprit rencontrer quelque difficulté ; mais ce n'est que par elle que l'on conçoit que cette volonté est vraiment la cause première.

CHAPITRE XXIII.

Développement de notre volonté.

Maintenant descendons à nous-mêmes, en nous ressouvenant que dans l'étude de la nature il faut faire abstraction de ce que Dieu fait en elle. Nous avons assez vu que pour bien connaître ce qu'est en nous le sentiment, ce n'est pas de la métaphysique que nous avons à faire. Nous ne pourrions que nous égarer en cherchant *a priori* ce que le sentiment doit être. Il ne faut qu'observer ce qu'il est dans le fait. Nous avons mis en évidence que le sujet immédiat du sentiment, l'ame, est un être simple. Ce principe des mouvemens volontaires sent lui-même qu'il n'est pas un principe tenant tout de soi, et sans restriction ; mais borné en sa nature : que cette nature est un pouvoir qui tend à se mettre en acte. Cette tendance est dans l'ame, comme la pesanteur dans la matière, avec cette différence

essentielle que la pesanteur a sa force, sa direction toujours déterminées, la tendance de l'ame à mettre son pouvoir en acte n'est pas dans une direction déterminée à un acte individuel, mais à agir, à vouloir quoique ce soit, plus ou moins fort, n'importe. En ne considérant que la tendance, tout objet est indifférent pour elle, parce qu'elle n'est, pour m'expliquer ainsi, qu'un désir de la nature de ne pas laisser son pouvoir inutile. On sent cette tendance, lorsque l'acte est encore indéterminé, par une espèce de peine, une inquiétude, un mal-aise (*uneasiness* est le mot de Locke), et au moment que l'acte se détermine, on la sent par un plaisir qui se trouve en tout acte; ce qui n'est qu'une conséquence de ce que le plaisir est le sentiment de la nature satisfaite, la peine son sentiment, lorsqu'elle ne l'est point.

Cette tendance est notre principe actif intime, principe de mouvement, si l'on veut appliquer aux actes de l'ame un mot qui

signifie ce que nous voyons faire aux corps. Et en quelque manière il nous faut bien, pour parler des choses immatérielles, recourir aux métaphores; mais sans oublier que la ressemblance qui est le fondement de la métaphore, ne saurait être parfaite; et nous donnant de garde que l'imagination ne nous entraîne à prendre au propre ce qui est au figuré. Avec ces attentions on conçoit que l'ame ayant en sa nature une continuelle tendance à agir, ce principe de mouvement qui est toujours en elle, exclud le besoin d'autres causes mouvantes, et qu'en parlant d'instinct, d'impulsion, de motifs, on ne doit jamais imaginer quelque chose dehors de l'ame qui la tire de l'état de repos. Si des empêchemens peuvent l'y tenir, à l'instant qu'ils sont ôtés, elle sort par elle-même d'un état où elle ne demeurait que par l'insuffisance de l'effort qu'elle ne cessait de faire; comme un plomb qui pend à un fil, et a dans sa pesanteur le principe du mouvement qu'il commence à

l'instant que le fil cesse de l'en empêcher. Il ne faut donc pas plus chercher hors de l'ame ce qui la meut, que hors de la matière sa pesanteur. Ce sont également des premières causes physiques qui n'ont de causes que Dieu, et constituent ce que nous appelons Nature.

Reste à voir comment cette tendance dont nous avons dit que la direction est indéterminée, se tourne, pour ainsi dire, d'un côté plutôt que d'un autre. Pour cela il faut se souvenir que l'ame est un être simple, et ne pas la décomposer en deux agens. Ses facultés diffèrent par leur terme, leur objet, non par leur principe. Le même être qui veut, pense quand il veut, et commence d'ordinaire par vouloir penser. S'il se ressouvient d'avoir souvent pensé, sans se ressouvenir de l'avoir voulu, cela ne prouve point qu'il ait pensé sans le vouloir. Nous ne savons que ce que nous avons remarqué, et l'on peut vouloir sans remarquer que l'on veut. Mais nous avons tous

remarqué en nous une affection de notre volonté, la curiosité, l'envie de savoir, qui nous pousse presque incessamment à penser; nous avons tous remarqué que la volonté commande l'attention à l'entendement. Il lui est donc subordonné. On peut concevoir un entendement sans volonté, mais non une volonté sans entendement. La faculté de penser est incluse dans celle de vouloir. On conçoit un principe de volonté sans connaissance, mais on l'appelle instinct; et nous parlons de la faculté de vouloir dans toute cette étendue qui lui a mérité le nom de libre arbitre. Cette faculté, telle qu'elle se développe dans ses actes les plus parfaits, n'est ce qu'elle est que parce qu'elle a en son pouvoir les moyens de connaître. Nous dévoilerons en son lieu l'erreur qui présente l'entendement comme indépendant de la volonté, et même la lui subordonne. Il me semble en attendant assez clair qu'il ne faut faire de l'ame qu'un seul agent dont le principe actif est vouloir.

L'efficace de sa volonté constitue son empire sur tous les moyens de ce qu'elle est maîtresse de faire, soit par elle-même, soit avec son corps. L'entendement ne serait pas une faculté, s'il n'était un de ces moyens.

Mais la tendance continuelle de l'ame à vouloir n'est pas son seul principe actif: elle en a un second dans son union au corps. Cette union met en son pouvoir les moyens de cette manière de connaître que l'on appelle sentir. Je ne répéterai pas ce que j'ai dit de l'action réciproque de l'ame et du corps aux chap. XIII et XIV. Il suffit que lorsque certains mouvemens se font dans le corps, l'ame a des sensations qui sont toute autre chose que ces mouvemens. Pour expliquer les sensations on suppose que ces mouvemens aboutissant au *sensorium*, ils y causent une affection, une modification que l'ame y aperçoit: et la modification du *sensorium* est ainsi la sensation dans le corps, la connaissance de cette modification est la sensation dans

l'ame. Cette explication est assez bonne pour nous faire une idée telle quelle de l'ame qui sent, tandis qu'au vrai elle sent sans savoir comment. Sa tendance à agir est d'abord une volonté sans connaissance *, un instinct ; mais un instinct qui la fait travailler à un ouvrage bien supérieur à celui des abeilles. Ce n'est pas un gâteau de cire et de miel qu'il l'instigue à former, c'est ce que nous appelons la raison dont l'ame à sa création n'a que le germe, c'est-à-dire une disposition, un penchant, un talent, une aptitude à faire tout ce qu'il faut pour parvenir à raisonner. L'homme qui a le mieux étudié ses facultés, leurs développemens, et toutes les parties de la philosophie rationnelle, ne saurait aussi bien tracer la route que l'ame doit tenir pour

---

* Une souris, lorsqu'elle mange du poison, voit ce qu'elle veut manger, sans le connaître. C'est toujours sans connaissance que l'on veut, quand on ne sait à quoi nous est bon ce que l'on veut; et plus encore si l'on n'y pense même point.

passer des sensations aux notions des objets extérieurs, et de-là à des êtres de raison, à des signes, à des noms, à un langage, comme d'abord la nature l'y conduit, en dévançant les connaissances que l'ame n'acquiert qu'en la suivant, sans cependant attendre que la raison soit bien avancée pour la prendre quelquefois pour guide. Or l'on conçoit que tout son chemin est une suite de sensations et de pensées, qui sont autant d'occasions de tourner son activité, sa tendance à vouloir une chose plutôt qu'une autre.

Des sensations nous surviennent sans cesse de dehors : celles qui ont leur principe en notre corps, ne sont pas pour cela plus en notre pouvoir; l'ame peut quelquefois n'y pas faire attention; mais il suffit qu'elle puisse la faire, comme elle fait le plus souvent, pour comprendre que nos pensées ont, pour ainsi dire, deux sources, une dans l'ame, et une hors d'elle. On ne peut vouloir que ce que l'on pense, mais

on peut vouloir seulement penser. Voici donc l'image que l'on peut se faire de l'action de l'ame, en nous permettant de regarder la volition comme un mouvement. Ce mouvement va toujours; du moins lorsque l'ame n'est point empêchée par quelque embarras du corps, pendant que son union la restreint à n'agir qu'avec lui. Mais en imaginant que la volonté va toujours, au lieu que nous en avons d'abord regardé la direction comme indéterminée, parce que son terme l'est, nous pouvons lui supposer une direction constante, en imaginant que les pensées viennent se présenter l'une après l'autre en cette direction, comme des figures peintes sur une bande de papier que l'on ferait passer tout-au-près sous le plomb pendu à un fil. A quelque instant qu'on lâche le fil, le plomb tombe nécessairement sur la figure qui se trouve alors amenée précisément au-dessous; et l'on est cependant le maître de le faire tomber sur la figure que l'on veut, si on est le maître

de lâcher le fil. De même quoique la volonté tombe nécessairement sur la pensée qui est devant elle à l'instant qu'elle se décide, comme cet instant est dans le pouvoir de l'ame, à son bon plaisir, la volition n'a pas un terme nécessaire, ni avant qu'elle se décide, lorsqu'elle n'est encore qu'attention, parce que les pensées ne se présentent pas dans une suite nécessaire, ni lorsqu'elle se décide, parce que l'ame peut à l'instant qu'elle se décide, ne pas se décider. Ce sont deux points qu'il importe d'éclaircir.

CHAPITRE XXIV.

Du hasard et de la contingence.

La suite de nos pensées a souvent plus ou moins de liaison ; on y reconnaît les conséquences de l'association des idées : mais souvent aussi l'on y remarque de l'incohérence et des sauts. Et pour concevoir que cela doit être ainsi, il suffit de se sou-

venir que nos pensées ont deux sources, dont l'une, les sensations, n'est d'ordinaire qu'une suite de ce que l'on appelle hasard. Mais comme à ce mot bien des gens n'attachent pas une notion précise, je commencerai par observer que celle qui s'oppose diamétralement à *nécessité*, se nomme en philosophie *contingence*; et une bonne partie des choses que l'on dit *contingentes*, sont faites à dessein; d'où il suit que pour exclure le dessein, il nous faut un autre mot, et voilà l'emploi du mot *hasard*. Il signifie un défaut de connaissance et d'intention dans les causes contingentes relativement à un effet qui en conséquence ne doit point leur être imputé en entier; ce qui donne lieu à y concevoir un résultat sans raison que l'on attribue au hasard pour lui assigner une cause destituée de dessein. C'est ainsi que l'on attribue au hasard la suite des cartes, lorsque celui qui mêle et celui qui coupe, la déterminent par des mouvemens sans malice. Et au bil-

lard, quand la boule va dans une blouse qui n'était pas dans l'intention du joueur, on dit que c'est un coup de hasard. Il est donc vrai que le hasard n'est pas un être positif. Mais ce qui constitue le mal est de même un défaut; et tout comme l'on peut dire que le mal est dans le sujet qui a ce défaut, de même on a raison de dire que le hasard a lieu, lorsque l'effet a été causé sans intention, sans connaissance par des causes contingentes. Je dis par des causes contingentes, parce que si les causes agissaient toutes nécessairement, le défaut de connaissance constituerait alors une nécessité aveugle.

Mais il faut remarquer que dans un enchaînement quelconque de causes, une seule contingente suffit pour qu'un résultat auquel elle n'a pas pensé, soit hasard. Ainsi l'on conçoit que dans tout ce qui se passe autour de nous, le hasard doit trouver place, souvent parce que les gens ne pensent pas toujours à ce qu'ils font, à ce qui

s'ensuit, et plus souvent encore parce que plusieurs personnes agissant en même temps sans s'être concertées, il en résulte des effets sans dessein. Nos sensations doivent donc, en amenant continuellement à notre esprit des idées qui ne tiennent pas aux précédentes, introduire très-souvent le hasard dans la suite de leurs causes.

Ces remarques ne sont pas des preuves contre ceux qui veulent croire que tout est absolument nécessaire ; puisque j'y suppose ce qu'ils nient, qu'il y ait de la contingence. Mais elles mettent en vue le paralogisme du Leibnitien qui n'admet rien de fortuit dans la série de nos pensées, parce que tout doit avoir une raison pourquoi c'est plutôt ainsi qu'autrement. Il ne peut y avoir de raison dans ce qui se fait sans dessein. Qu'on se rappelle la distinction de *raison* et de *cause*.

Reste à éclaircir l'autre point, comment la volonté, à l'instant qu'elle se décide, peut ne pas se décider, d'où vient la con-

tingence que l'on ne conçoit qu'en supposant des causes qui, lorsqu'elles agissent, pourraient ne pas agir. Car tout ce qui est éternel étant nécessaire, toute contingence doit commencer. Il faut qu'à un instant quelque chose arrive qui à ce même instant pouvait ne pas arriver. Mais à cet instant tout ce qui précède, se trouve déterminé à ne pouvoir être autrement, toute cause qui préexiste, ne peut plus être que ce qu'elle est, et telle qu'elle est. Il faut donc pour la contingence que la cause de ce qui arrive, telle qu'elle était lorsqu'elle a commencé à le causer, pût ne le pas causer. J'ai dit *pût*, parce que dès qu'elle cause ce qui arrive déjà, elle y est déterminée. Le contraire qui par la nature de la cause était possible, ne l'est plus dans le fait. Et quand ci-dessus, avec le verbe au présent, j'ai dit que la volonté, à l'instant qu'elle se décide, peut ne pas se décider, c'est en ne considérant que sa nature; tandis que pour l'acte on voit d'abord

que *se décider* et *ne pas se décider* ne peuvent avoir lieu ensemble.

Ainsi l'idée de la contingence nous vient de la persuasion qu'il est des causes telles que nous supposons nos volontés, dont l'acte n'est pas une suite nécessaire du pouvoir. Quelque complet que ce pouvoir soit à un instant dans une ame pour telle ou telle volition, sa nature ne l'y contraint pas pour cela; elle peut ne vouloir encore que penser. Elle a en même temps deux pouvoirs, dont elle ne perd l'un qu'en employant l'autre. Au premier aspect d'une pensée qui lui suffit pour se décider, elle peut ne pas se décider d'abord. Et quel que soit l'instant auquel elle se décide, elle pouvait à cet instant ne pas se décider encore. Que l'on admette qu'elle peut différer un dixième de seconde, c'est assez pour concevoir qu'elle peut ne se point décider à cette volition, et passer à vouloir toute autre chose, puisqu'en ce dixième de seconde la pensée peut changer.

Je ne demande que la possibilité d'un délai d'une fraction de seconde pour des cas où l'homme est le moins maître de soi. Mais dans le calme de l'ame, lorsque l'intérêt est presque nul, il n'y a point de raison pour nier que la volonté puisse rester indéterminée relativement à un objet plusieurs heures. Quelquefois à peine une idée est-elle conçue que l'on agit; l'on hésite quelquefois fort long-temps : et nos précipitations, nos lenteurs n'ont souvent pas plus de raison que nos plus étranges caprices. Mieux l'on s'étudie et l'on tâche de se bien rappeler les pensées qui ont précédé nos différentes résolutions, sur-tout les moins importantes, plus on est forcé de reconnaître que la durée de nos indécisions n'est constamment proportionnelle à rien. L'inconstance, l'irrégularité dans les effets ne saurait s'accorder avec la nécessité dans la cause. La volonté n'est pas donc portée nécessairement à une volition déterminée, lorsqu'elle s'y détermine.

CHAPITRE XXV.

Objections.

Mais notre inconstance pourrait n'être qu'apparente. Les circonstances ne sont jamais tout-à-fait pareilles. Lorsque je ne vois point de cause de ce que j'ai voulu maintes fois avec moins de raison ce que d'autres fois je n'ai pas voulu malgré plus de raisons qui m'étaient présentes, c'est, peut-être, que j'avais moins bien digéré, ou que l'air venait d'un autre côté me frapper le visage. Plusieurs causes, toutes nécessaires, peuvent dans leur concours se combiner de manière à nous cacher entièrement la régularité de leur marche. En imaginant un Dieu, souverain artiste, on conçoit qu'il pourrait bien faire une machine, où des automates jouassent parfaitement le rôle d'un chacun de nous dans toutes les variétés de nos aventures.

Soit. Mais il ne s'agit pas de possibilité :

la question est de fait. Toutes les apparences me portent à croire que ma volonté se détermine sans nécessité : un sentiment intime me témoigne à tout instant que mes volitions sont vraiment et entièrement à moi ; quand elles me déplaisent ensuite, je me les reproche. Ce fait étant certain, reste à voir ce que je dois penser d'un autre fait, de ce qu'a voulu cet être tout-puissant qui a pu me douer de la faculté de vouloir sans nécessité, ou me mettre dans la nécessité de croire que j'en suis doué. Car il n'y a pas de milieu. Si ma volonté est nécessité, ma croyance l'est aussi, avec tout le reste. La contingence, si elle n'est pas dans la volonté, n'est en rien. Il faut donc absolument que je croie ou que Dieu m'a mis dans la nécessité de me tromper, ou que c'est sans nécessité que je veux ce que je veux. Hésiterai-je entre ces deux possibles ?

Mais, peut-être, ce n'est pas le Bon-Dieu, c'est une nature aveugle qui me né-

cessite à croire, à raisonner. Pour le supposer il faudrait que je pusse croire que cette nature s'est donné en moi une faculté qu'elle n'avait point; que le sentiment peut être le résultat nécessaire d'une organisation qui sans dessein se ferait uniformément dans une infinité de sujets. Je ne le puis.

Mais le plaisir nous entraîne. J'ai déjà dit que le plaisir en général est le sentiment de la nature satisfaite. Son auteur a voulu donner aux êtres capables de mouvemens volontaires un allèchement à agir dans la satisfaction qu'ils y éprouvent. Ainsi toutes les facultés, soit de l'esprit, soit du corps, sont des sources de plaisir. Comme nos moyens d'agir tiennent au mécanisme de nos membres, le plaisir devait nous intéresser au bon état de toute la machine. Il serait long de développer cet aperçu. Mais il nous suffit ici d'observer que le plaisir vient ainsi avec l'action; que vouloir étant un acte, le plaisir d'agir s'y trouve toujours. Mais ce n'est qu'avec l'acte qu'il commence.

Pour le provoquer la nature a un autre moyen, l'aiguillon du mal-aise, de la douleur, le pénible sentiment du besoin.

Cependant l'imagination peut tirer de nos souvenirs des peintures qui nous affectent à-peu-près comme leurs objets. Alors un plaisir très-sensible peut précéder la volition. Mais c'est un autre plaisir, quelquefois semblable à celui qu'on peut alors vouloir, mais qu'il ne faut pas confondre avec le précédent, quoiqu'il puisse en être la continuation.

Or il n'est que trop vrai que les plaisirs de l'imagination semblent entraîner quelquefois la volonté ; comme d'autres fois elle est violemment pressée par le sentiment pénible du besoin ; sentiment que l'idée du plaisir peut réveiller aussi : et c'est alors sur-tout que la volonté paraît traînée de force. Mais sans m'arrêter à prouver que même en ce cas la volonté n'est pas nécessitée, puisqu'au moment que les désirs d'un homme sont le plus transportés envers

une femme, s'il pense que le mari va venir à l'instant, il se contient; sans m'arrêter à cela, je dirai que soit le plaisir, soit la douleur peuvent sans doute diminuer notre liberté. Cet amour de soi qui est la même chose que cette habitude de la nature d'où viennent les plaisirs et les peines de l'ame, cet amour en tourne l'attention à une idée, et l'y fixe d'autant plus fort qu'elle y goûte plus de plaisir. Alors la pensée qui présente un terme à la volition, est arrêtée, empêchée de changer essentiellement. Par sa continuation l'imagination s'échauffe, les désirs croissent et s'enflamment, les sens mêmes, excités par l'imagination, réagissant sur elle et l'embrasant de plus en plus, suffoquent la raison en cet incendie.

Mais peut-on pour cela mettre en principe que c'est toujours le plaisir qui entraîne la volonté, tandis que nous voyons que plus souvent la colère nous emporte, le courage est quelquefois terrassé par la douleur, ou par l'effroi?

On se trompe, en confondant le plaisir qui peut quelquefois provoquer certaine volition, avec celui qui se trouve nécessairement dans toutes, et qui a donné lieu d'employer quelquefois indifféremment, comme synonymes, les mots qui désignent ou le plaisir ou le vouloir. Au bout d'une allée je pense à rebrousser chemin. Si je veux tourner à droite, c'est mon plaisir. Mais j'aurais tout autant de plaisir, si je voulais tourner à gauche. Je joue à croix ou pile : que je dise l'un, que je dise l'autre, mon plaisir est également ma volonté. De-là le plaisir des caprices qui peut être simple et réfléchi. Car outre le plaisir attaché à l'acte de la volonté, comme à tout exercice de tout autre talent ou pouvoir, l'on goûte un plaisir très-sensible à penser que l'on fait ce que l'on veut, que l'on est maître de ses volontés, que l'on peut avoir des caprices, que l'on est libre. Mais mettant de côté ce plaisir réfléchi, pour ne parler que du direct, inhérent à l'acte,

ce plaisir, loin de nécessiter la volition, est nécessité par elle.

Cependant l'espoir d'un plaisir est un appât : il enhardit le sentiment pénible qui enfante les désirs ; et le plaisir espéré devient l'objet d'une volition. Mais l'objet n'est pas la cause. Et d'ailleurs très-souvent l'objet de nos volitions n'est pas un plaisir. Je veux être honnête homme ; l'on me dit : vous le voulez parce que cela vous fait plaisir. Point du tout ; au contraire, cela me fait plaisir, parce que je le veux. En doute-t-on ? Changeons d'exemple ; je veux être patient. Est-ce encore un plaisir que je veux ?

Je parle de l'objet immédiat de la volition. Car si l'on ne s'y arrête pas, sans doute que le dernier terme de nos désirs, la fin où ils aboutissent tous, est nécessairement telle qu'on peut la nommer *plaisir* par le même abus de mots, moyennant lequel on peut soutenir avec Épicure que *finis bonorum est voluptas*. Mais doit-on

pour cela se laisser égarer d'équivoque en équivoque jusqu'à croire que notre volonté est toujours déterminée par un plaisir qui la nécessite? Le plaisir devrait toujours précéder la volition comme toute cause son effet.

Mais l'amour de soi nécessite un chacun à vouloir son bonheur, son bien-être. C'est vrai; et si ce qu'il faut faire pour être bien, était toujours certain et précisément déterminé, si l'ame toujours clairvoyante et attentive, ne pouvait jamais le méconnaître, l'oublier, il s'ensuivrait de ce que la nature nous nécessite à vouloir notre bien-être, qu'elle nous nécessiterait à en vouloir les vrais moyens. Mais il n'est rien de tout cela. D'abord l'ame, sans connaissances, a dans sa volonté un principe actif avec des aptitudes, des forces, des moyens dont les premiers tiennent au corps; et ce que fait d'abord la volonté, n'est qu'appliquer les forces de l'ame à sentir. L'attention et les sensations sont aussi ses pre-

miers moyens par lesquels elle met en activité ses aptitudes que l'on appelle ensuite mémoire, imagination, entendement, lesquelles de jour en jour, par l'usage que la volonté en fait, s'exerçant, se faisant un fond, grandissent, s'enrichissent et parviennent à constituer un ensemble qu'on nomme raison. Mais il s'en faut bien que cet ensemble soit jamais un tout accompli que rien n'y manque. Et si la volonté devait attendre à être déterminée par une raison parfaite, l'on mourrait sans avoir rien voulu. D'ailleurs c'est par l'attention, c'est par des actes volontaires que l'ame parvient à former de ses facultés ce résultat, la raison, telle quelle nous la pouvons avoir. Il fallait donc que la volonté pût se déterminer sans raisonnement.

Sollicitée sans relâche par un amour nécessaire, mais n'ayant de l'objet de cet amour qu'une idée vague, elle est instiguée souvent à vouloir, elle ne sait quoi, à essayer, à hasarder. Si dans le doute elle

ne pouvait se décider, elle se trouverait trop fréquemment dans l'impuissance d'agir; elle ne remplirait point le but de la nature. Il est cependant naturel aussi, dans le doute, d'hésiter. Il fallait donc que la volonté, dans l'incertitude, eût les deux pouvoirs, celui de se décider, et celui d'hésiter.

CHAPITRE XXVI.

Principe de moralité.

Je ne dirai rien de plus à l'appui d'un si grand avantage de cette première cause physique, le sentiment, dont il est question depuis le chap. XII, où j'ai remarqué que lui seul rompt les chaînes d'une nécessité monotone dans le cours des événemens qui sans lui serait trop égal; ajoutons moins intéressant, moins surprenant, moins admirable. Il me reste à éclaircir comment cet avantage est le principe de

la moralité : quoique l'on voie d'abord qu'il ne peut y en avoir sans lui. Si notre vouloir est nécessité, quelle justice y aura-t-il en des reproches ? quelle raison à des remords ? Aussi, pour soutenir que tout est nécessaire, faut-il dire que les reproches, les remords ne sont que des suites de nos préjugés : tandis que bien des personnes très-sages pensent au contraire que l'on ne saurait donner de meilleures preuves de notre liberté que nos remords que l'on doit respecter comme la voix de la nature qui nous parle de la part de son Auteur. Et sans doute que le témoignage de la conscience tranche une question que des sophistes avec leurs subtilités métaphysiques ont rendue fort épineuse. Cependant le philosophe doit l'expliquer.

Or ce n'est pas assez pour cela d'observer que les actes de notre volonté étant en notre pouvoir, ne dépendant que de nous qui pouvions ne pas vouloir ce que nous avons voulu, c'est à nous que l'on a toute raison

d'attribuer, d'imputer, non seulement nos actions, mais les habitudes que nous contractons, nommément les vertus et les vices. Il faut, ce qui plus est, voir aussi que cette attribution ou imputation est dûment louange ou blâme; qu'elle nous constitue bons ou méchans, dignes de récompense ou de punition.

Or tout cela vient en conséquence de ce talent de notre nature qui conduit les facultés de l'ame, plus tôt ou plus tard, jusqu'à une certaine force de raisonnement qui engendre et affermit en nous l'idée du devoir. La nature nous l'intime en nous apprenant à le reconnaître. La notion, à la vérité, n'en est d'abord que très-bornée. Elle s'étend petit à petit: ne s'éclaircit, ne se perfectionne qu'à mesure que l'on raisonne mieux. Peu de gens parviennent à la simplifier dans toute sa généralité; personne à la compléter dans son application à tous les cas. Mais n'importe; puisque le devoir, comme généralement les lois qu'il

embrasse toutes, n'oblige qu'après la promulgation ; c'est-à-dire après et autant que la nature nous a mis à la portée de le connaître.

L'idée du devoir est de se croire tenu à l'accomplir, coupable si l'on s'en écarte. Ainsi la transgression du devoir est le mal moral, mal que celui qui veut le faire, est forcé de se condanner lui-même de ce qu'il veut se rendre coupable. Et il est évident qu'à proportion qu'il croit un devoir plus strict, essentiel, important, il est plus blâmable de le négliger, quand même ce devoir serait nul. Celui qui se rappellerait fort bien qu'un défunt lui a prêté mille francs dont il ne s'est pas acquitté, et, ce qui n'arrive guère, aurait oublié que le défunt lui en devait d'ailleurs deux mille, n'en serait pas moins mal-honnête homme de ne pas vouloir payer à l'héritier les mille dont il se croit débiteur. Il est donc des devoirs dès que l'on en croit : et c'est un abus du philosophisme le plus détestable

que de tourner à les anéantir tous, les difficultés que l'on rencontre dans la simplification de l'idée qui les embrasse tous. Il nous suffit qu'en tout temps, en tout pays toute personne raisonnable a reconnu et reconnaît des devoirs, pour être certains que notre nature nous en fait.

Cependant pour les réduire tous à un seul, on peut dire que le talent de la raison entraîne l'obligation de lui obéir. Nous sommes tenus à bien employer ce talent pour bien raisonner et bien agir en conséquence.

Les idées de bien et de mal nous viennent à tous des mêmes sources, des deux sensations qui sont les ressorts de l'amour de soi, le plaisir et la douleur. Et la première conséquence que la raison en tire, c'est qu'il nous faut employer tous nos moyens pour avoir sur le total le plus de plaisir et le moins de douleur que nous pourrons. Elle remarque bientôt ensuite qu'une foule de plaisirs et de peines tien-

nent à notre manière d'être avec nos semblables ; qu'il nous est doux, qu'il nous est utile de nous les associer ; et qu'il nous faut pour cela tâcher de nous faire aimer. De ce pas elle parvient bientôt au principe d'une société de bienveillance et de bonne foi qui exige que nous soyons de bon coeur pour les autres ce que nous voulons qu'ils soient pour nous. Ce qui amène une distinction d'idées. Car dans la conduite des autres à notre égard il est des choses que nous pouvons souhaiter sans oser les prétendre, et d'autres que nous croyons pouvoir exiger : et la réciprocité requiert qu'en attachant à ce que nous n'exigeons pas, les seules idées de bonté et de bienfaisance, nous attachions l'idée de notre devoir envers les autres à ce que nous pensons avoir raison d'exiger d'eux en cas pareil.

Cette idée si simple est la loi que la nature nous impose en nous la persuadant ; et ce n'est qu'après l'avoir long-temps reconnue que des méchans passent à la re-

jeter par des sophismes qu'ils osent pousser contre le sens commun. Je ne leur opposerai que quelques vérités qu'ils oublient.

Nous ne pouvons nous empêcher d'aimer la bonté dans les autres : notre intérêt nous y porte. La probité, la loyauté, la bienfaisance, tout ce que nous appelons vertus morales, ce n'est que les qualités que nous souhaitons généralement dans les autres pour notre avantage. Nous ne pouvons estimer généralement, comme digne d'être chéri, que l'homme bon. Il nous faut donc être bons pour être chers à ceux qui nous connaissent, et, ce qui est plus essentiel encore à notre bonheur, pour nous trouver nous-mêmes dignes d'être chéris. En vain se flatterait-on que l'hypocrisie auprès des autres et à nos regards l'astuce puissent nous tenir lieu de bonté. Il y a longtemps que Socrate et Platon ont mis en évidence que le seul bon moyen d'établir dans les esprits telle ou telle autre opinion de nous, c'est d'être ce que nous souhaitons

que l'on nous croie. Et pour pouvoir nous estimer nous-mêmes, il est vrai que l'on peut attacher à l'astuce le plus haut prix, être orgueilleux de savoir tromper tout le monde, et ne se laisser jamais tromper. Mais quand un amour propre qui se repaît de cette présomption, n'aurait pas à craindre de fréquentes humiliations de se voir dupe en jouant de finesse, le flatteur plaisir de se croire bien fin ne saurait jamais donner des satisfactions pures, lorsque la finesse doit être hypocrisie. Devoir toujours se cacher, toujours craindre un regard pénétrant, penser que si l'on était vu tel que l'on est, l'on ferait horreur aux gens, se peut-il que l'amour propre n'en souffre pas ? Une femme chagrinée d'avoir un visage affreux, serait sans doute charmée, si elle pouvait s'affubler d'un beau masque si bien que tout le monde s'y méprît : mais le plaisir de sembler fort belle ne la consolerait pas entièrement du chagrin que lui causerait toujours la fâcheuse vérité qu'elle connaît.

Quelle cruelle réflexion pour l'hypocrite que de songer, lorsqu'on le loue et qu'on l'aime, que ce n'est pas lui que l'on chérit, c'est son masque, sans lequel il serait détesté !

Il y a plus. Il est doux d'aimer : tout ce que le sentiment a de délectable, tient à cette affection : la nature attache une espèce de volupté à la bienveillance. Au contraire la haine et toutes les passions qu'elle enfante, ou qui l'engendrent, sont pénibles, non qu'elles n'aient pas aussi leurs plaisirs, mais parce que leur satisfaction n'en égale jamais les tourmens, l'amertume. Et d'ailleurs la joie, le bonheur de ceux avec qui nous vivons, refluent sur nous, et plus encore leurs malheurs, leurs souffrances. Il est donc clair qu'il nous faut, pour se procurer le plus de plaisirs et essuyer le moins de peines, travailler tous d'accord au bien-être de chacun et de tous ; il nous faut une alliance de bonne foi, une liaison qui ait les charmes de l'amitié, une

société où notre coeur goûte le plus souvent les douceurs de chérir.

Le profond Cumberland a voulu démontrer à la rigueur que la plus grande bienveillance de chacun envers tous constitue l'état le plus heureux possible pour chacun et pour tous. Cela pouvait être nécessaire pour réfuter Hobbes. Mais pour établir un principe de morale nulle subtilité de démonstration ne vaut le sens commun, soit parce qu'un tel principe doit être dans la persuasion du commun des hommes, soit parce que ce n'est qu'aux conclusions dont assez généralement tout le monde convient que l'on peut supposer que la nature nous conduise elle-même. Je crois donc assez prouvé que nous devons chérir nos semblables et nous comporter avec eux comme de bons associés, autant et comme l'on peut concevoir praticable une association de tout le genre humain.

Je ne parle point de contrat social, parce que ces mots nous présentent nos obliga-

tions comme des conséquences d'un acte volontaire de notre part ; tandis que nos premiers devoirs nous sont imposés par la nature, ou plus vraiment par son Auteur. Et comment sans cela un contrat pourrait-il s'obliger ? Ce que l'on a voulu une fois, serait-on tenu de le vouloir toujours ? La notion de contrat suppose deux devoirs indépendans de notre bon plaisir, l'un qui exige la bonne foi à l'instant que l'on s'engage, l'autre qui exige ensuite l'exactitude à remplir ses engagemens ; et ces deux devoirs, ainsi que celui de manquer plutôt à sa promesse que de l'effectuer en enfreignant les droits d'autrui, découlent tous trois évidemment du devoir de réciprocité qui nous oblige envers les autres à tout ce que nous pensons avoir raison d'exiger d'eux dans une association loyale avec tout le monde. Voilà donc le vrai principe.

CHAPITRE XXVII.

Du mérite.

Et la même réciprocité qui nous fait des devoirs, donne des droits à des retours. Le devoir précède, le mérite suit ce que nous faisons de bien les uns aux autres. La raison qui veut que dans la société nous mettions notre part, veut que nous en tenions compte à ceux qui l'ont mise : où l'on voit d'abord que l'injustice la plus criante, ainsi que la plus ordinaire, c'est de donner tout autre prix en ce compte aux mêmes choses dans la partie dont nous nous faisons créanciers, que dans les créances des autres ; et de même dans les parties qui sont contre nous ou contre eux. Nous exagérons leurs torts, excusons les nôtres, tandis que nous élevons aux nues nos bienfaits, ravalons les leurs. Nous abusons pour cela des raisons, bonnes ou mauvaises, qui aboutissent aux extrêmes opposés d'anéantir tout

mérite, ou d'en admettre qui requièrent des récompenses, des supplices infinis. Mais le sage philosophe, respectant un ordre surnaturel, laissant à la Révélation à nous apprendre comment Jésus-Christ nous a mérité le paradis, comment le péché mortel mérite l'enfer, doit porter la lumière sur le mérite relatif au bonheur de ce monde.

C'est pourquoi je souhaiterais que mon lecteur voulût bien rappeler à son souvenir quelque acte de bienfaisance auquel il se soit porté le plus de bon coeur, et quelque tort qu'un méchant lui ait fait avec le plus de malignité ; qu'il se figure ensuite que ce méchant lui dise : vous n'avez pas été plus bon dans votre prétendue belle action, que moi dans celle qui vous a si fort choqué, puisqu'en dernière analyse nous ne pouvions faire autrement, ni l'un, ni l'autre, et nous avons eu le même but, notre intérêt. L'on sentira ainsi la méchanceté de ces deux raisons, dont il nous reste à remarquer la fausseté ; quoique contre la

première j'aie déjà suffisamment prouvé que nos volontés sont à nous, rien ne nécessite nos volitions. Mais ce qui suffit pour établir la contingence des actions volontaires, n'est point assez pour en soutenir le mérite ou le démérite, que l'on peut atténuer, réduire à rien, même en supposant que le hasard ait la plus grande part en tout ce qui se fait.

Car l'on convient que les différentes modifications de ce qui est machinal en nous, et les diversités de tout ce qui nous arrive, ou nous affecte, influent plus ou moins à diversifier nos dispositions, et que nos dispositions et les circonstances influent beaucoup sur nos résolutions. Il n'y a donc qu'à exagérer la force de ces influences, en oubliant celle de tout ce qui n'a eu et n'a d'autre cause que notre volonté. L'on pourra penser qu'en conséquence d'une infinité de choses qui n'ont pas dépendu de nous, nous ne pouvions nous rendre ni meilleurs ni pires moralement que nous ne le sommes.

Mais premièrement il faut observer que quoique dans l'origine la formation de notre corps, notre constitution, notre tempérament ne soient point du tout en notre arbitre, les modifications qui s'y font avec l'âge, ne sont pas toutes indépendantes de nos volontés. Au contraire nos dispositions corporelles sont en bonne partie des suites de ce que nous avons fait pour notre bon plaisir, le plus souvent sans songer que ces dispositions nous viendraient en conséquence, mais souvent aussi à dessein, tout exprès pour nous les procurer. La santé, la bonne complexion, la vigueur, la souplesse, l'aptitude de différens membres à des mouvemens que l'on admire dans un sauteur, danseur, voltigeur, supposent sans doute un corps qui avant tout soin, avant tout exercice était susceptible de tout cela. Mais il n'en est pas moins vrai d'ordinaire que le voltigeur a ce jarret, cette flexibilité, parce qu'il les a très-fortement voulus. Et ce ne sera pas sans raison que l'on pourra dire à

celui qui a ruiné sa complexion, perdu la santé par des désordres ; tu l'as voulu. Ce qui est encore plus vrai des dispositions qui tiennent de plus près au moral, et constituent le caractère. On connaît le pouvoir de l'éducation et sur le corps et sur l'ame ; mais on ne fait pas peut-être assez d'attention à la part active que dans toute éducation a l'élève lui-même : qu'il est lui-même son premier précepteur, et le principal agent dans son travail pour se former et s'instruire. J'ai déjà dit que la nature met d'abord l'enfant sur les voies de diriger lui-même par des actes volontaires l'emploi de ses facultés pour apprendre à penser, à parler, à raisonner. Cependant les personnes qui le soignent, l'aident aussi à développer les mêmes facultés par tant de moyens que l'on peut appeler des leçons. On y ajoute à un certain âge des leçons formelles d'un maître, et dans un sens moins strict chacun continue toute sa vie à prendre des leçons de tout le monde. Mais en regardant tous

ceux qui ont eu quelque part à notre instruction, comme autant de maîtres, il est clair que l'influence de chacun d'eux n'a été que pour un temps plus ou moins borné; le seul maître que nous ayons toujours eu, c'est pour chacun lui-même; et l'influence de notre volonté sur notre caractère est aussi longue que nos jours.

On conçoit que les premières volitions d'un enfant sont d'un instinct sans mérite. Mais aussi-tôt qu'il aura ébauché dans sa petite tête les premières idées de devoir et de bonté qui le mettront à même de penser quelquefois, du moins confusément, que voulant telle ou telle chose il sera lui en cet acte bon ou méchant, il pourra commencer d'être par sa volonté l'un ou l'autre. Car dès que l'on peut penser à vouloir une chose, on peut s'y décider. Cependant son mérite ne sera d'abord que très-petit. Avec aussi peu de connaissance du bien moral, il ne saurait l'aimer que faiblement. Il faut des milliers d'actes de bonne

volonté pour parvenir à être bon avec une certaine force. L'aspect d'un objet pitoyable peut exciter très-vivement à un acte de bienfaisance tout coeur sensible. Mais ce n'est pas la force de certain bon vouloir dans un cas, qui constitue l'homme bon moralement. Sa forte détermination doit être habituelle et constante pour le bien en tous les cas. Ce doit être un parti pris, dans lequel il s'est affermi de plus en plus par le concours d'un grand nombre de causes dont plusieurs n'étaient pas en son pouvoir, mais dont la principale a été d'avoir beaucoup voulu ce qu'il devait.

Car sans doute la bonté morale tient à une manière de penser, doit être un attachement à des principes de raison ; l'entendement y a sa part. Mais c'est la volonté qui l'emploie : et je dois désabuser ceux qui la lui subordonnent. Ils supposent que toute volition est une délibération conséquente à la recherche du mieux que l'on puisse faire à certain égard, en certaines

circonstances, selon le cas. Or en tout cas et en tout sens, dès qu'il s'agit de savoir ce qui est mieux, c'est une vérité que l'on cherche, l'enquête, la discussion, la décision appartiennent à l'entendement, et à sa faculté judiciaire. La volonté ne pourra qu'en adopter les arrêts. Mais l'on suppose ainsi que l'homme fait toujours ce qu'il serait à souhaiter qu'il fît, lorsqu'il peut; et l'on ne voit pas que sa nature et sa position exigent qu'il fasse le plus souvent toute autre chose. Le but de sa nature est de développer ses facultés sans cesse en une série d'actions volontaires, et il ne parviendrait jamais à s'y décider, s'il devait attendre que son entendement eût achevé la question de ce qui est le mieux. Car l'entendement n'achève sa besogne qu'en saisissant la vérité, puisqu'il est la faculté de la trouver, de la reconnaître, de la démontrer. Il ne faut pas concevoir l'erreur comme un effet dont l'entendement soit la cause. Un manque d'entendement y donne occa-

sion. Mais un manque étant un non-être, tout ce qu'il peut, c'est de ne point empêcher que la volonté se détermine. Le non-être ne peut que ne rien faire.

Il faut donc se rappeler qu'il n'y a pas en nous deux agens dont l'un veuille, l'autre pense, mais un seul et même agent qui veut et pense, qui débute en voulant par instinct, c'est-à-dire par une tendance naturelle à développer ses facultés sans les connaître ; et c'est ainsi qu'il commence à penser, parce qu'il veut penser sans le savoir. Où je dois observer que l'on peut dire que l'homme veut, il ne sait quoi, en deux cas, en deux sens ; un lorsque la volonté n'a pas un objet individuel, l'autre lorsqu'elle l'a. On doit rapporter au premier cas cette volonté habituelle à laquelle chacun est nécessité par l'amour de soi. Pour concevoir l'autre cas il faut remarquer que le mot *individuel* emporte une détermination complète en tous sens ; mais il y a des déterminations qui suffisent pour indi-

vidualiser sans nous rien apprendre de plus intéressant sur l'objet qu'elles individualisent. Si l'on m'indique le lieu précis où quelque chose est, je ne sais pas pour cela ce qu'elle est. Quand un enfant demande : qu'est ceci ? il l'ignore. Il peut dire je veux cela, sans en savoir davantage. C'est ainsi qu'une volition peut avoir un objet individuel sans que la détermination de cet objet en soit une connaissance suffisante ; et ce que j'affirme, c'est que l'ame n'a nullement besoin d'avoir son entendement satisfait pour déterminer sa volonté ; où il faut encore prendre garde que l'entendement satisfait n'est autre chose que l'ame satisfaite en ses raisonnemens.

Elle fait usage de ses facultés, et se trouve dans le cas d'employer celle de vouloir, lorsque celle de raisonner n'a pas sa parfaite satisfaction, l'évidence. Car, comme nous l'avons répété tant de fois, l'ame est nécessairement portée par l'amour de soi à une volonté habituelle qui ne reste indé-

terminée que par quelqu'incertitude en son terme. Donc, dès que ce terme lui sera présent, individualisé en évidence, la volonté s'y trouvera déjà déterminée ; l'ame n'aura qu'à continuer de vouloir ce qu'elle reconnaîtra qu'elle voulait. Elle n'a donc besoin de pouvoir déterminer sa volonté que parce que son entendement ne lui suffit pas. Sans parler des cas où il est question de se décider entre des choses dont l'une est tout aussi bonne que l'autre, ou le semble, lorsqu'il y a pour nous un mieux, il nous faudrait un savoir infini pour l'apercevoir toujours, et nous en rendre certains en aussi peu de temps que nous en avons très-souvent pour délibérer.

Notre sort demandait donc que nous pussions vouloir sans l'arrêt de notre judiciaire. Mais *sans* n'est pas *contre* ; ce que je remarque afin que l'on voie que je reconnais que l'entendement peut empêcher la volonté. Car nulle volition ne nous est possible, lorsqu'en notre pensée elle est absolument in-

conciliable avec cette volonté habituelle à laquelle nous sommes détérminés par notre nature. Mais en ce cas l'entendement ne fait que mettre en évidence l'opposition des deux volontés dont l'une étant de nécessité, l'autre se rend impossible quand elle impliquerait la contradiction de vouloir et ne pas vouloir en même temps ce que l'on reconnaît pour une même chose.

L'objet de notre volonté habituelle est notre bien-être. Ce bien-être embrasse le bon usage de notre entendement et la connaissance de la vérité. Il ne nous est donc pas possible de vouloir nous tromper avec connaissance. Il est des choses que nous ne pouvons vouloir croire ; et ce sont toutes celles dont nous voyons clair ou sentons la fausseté, soit par les lumières de notre entendement, l'évidence d'une démonstration, soit par l'énergie du témoignage des sens ou de la mémoire. Car je ne suis pas plus le maître de croire que je n'ai jamais eu mal aux dents que je ne le suis de croire

que le cercle n'est point la figure dont la périphérie renferme la plus grande surface. Il faudrait également dans les deux cas qu'au même temps que par la volonté de ma nature je veux savoir le vrai, je voulusse ne le pas savoir. Mais dans les cas de quelque incertitude, souvent ce que l'on prend pour une décision de notre judiciaire, n'est qu'un acte de notre volonté. On veut prononcer, et même bien des fois il nous le faut. Des deux contraires *c'est* ou *ce n'est pas*, l'on a besoin de supposer l'un ou l'autre. Cependant l'ame ne trouve point, moyennant sa faculté d'atteindre au vrai, la solution du doute. Elle a recours à son autre faculté qui n'a besoin que d'être précédée par une pensée. Avant d'en savoir assez pour juger, elle se hâte de supposer vrai ce qu'à l'instant la pensée porte : elle ne veut plus hésiter, elle veut croire.

On me dira que c'est alors la pensée qui la trompe; et sans doute que c'est elle qui donne lieu à l'erreur. Mais que l'on ne re-

vienne point à se figurer un entendement qui pense. C'est le même agent, un et simple, qui pense et veut, et ne pense le faux que manque d'entendement, ne peut se tromper, ni se pervertir que parce qu'il peut penser et vouloir sans savoir bien ; et c'est sans bien savoir, mais en le voulant que, par l'emploi que l'ame fait de son entendement qui d'abord n'est qu'une aptitude, l'homme parvient à se faire une manière de penser, où il peut y avoir du mérite, parce que la volonté y a eu part.

CHAPITRE XXVIII.

Continuation du même sujet.

Pour ne pas fatiguer l'attention de quelque lecteur en prolongeant encore un assez long et très-important chapitre, j'ai fini le précédent sans en achever la thèse. J'ai tâché d'y éclaircir l'indépendance de la volonté qui, loin d'être entraînée toujours par

l'entendement, a sur lui beaucoup de pouvoir. Mais mon analyse demande encore quelques développemens rapport à la pensée qui complète la faculté de vouloir, en présentant à l'ame un objet déterminé pour une volition individuelle. Cette pensée, selon la différente nature des objets, le côté qu'elle en montre, les rapports qu'elle en saisit, met l'ame dans le cas de pouvoir y porter sa volonté de plusieurs manières, comme ce serait de se décider à faire, ou se décider à croire. Je pense que je dois répondre à une lettre. Le ferai-je à cette heure? Je peux le vouloir, et passer à l'instant à effectuer ma résolution. Je pense que nos ames sont immortelles. Supposons que je n'en voie pas en ce moment la certitude, mais que je puisse la croire: ce que je peux faire, je peux le vouloir. Je pourrai donc me décider à vouloir croire cette vérité, et la voulant croire, je pourrai vouloir employer tous mes moyens, tourner toutes mes facultés intellectuelles à

m'en convaincre. Un méchant pense qu'il lui sera plus utile d'être hypocrite que d'être bon. Il s'en faut de beaucoup que d'abord il n'en puisse douter. Mais il veut le croire. Il dirige en conséquence et pousse toute la subtilité de son esprit vers tout ce qui peut sembler une preuve de ce qu'il veut se persuader. S'il parvient ainsi à s'affermir dans son erreur, n'y aura-t-il rien à imputer à sa volonté ?

L'on a toujours pu remarquer qu'en toutes les sectes, en toutes les écoles sur des matières disputables on commence par croire légèrement, et l'on finit par s'entêter. On peut toujours dire que ce qui nous trompe, est une probabilité. Mais la probabilité ne nous induit qu'à juger probable : et ce qui est cause que nous ne nous arrêtons pas là, c'est une propension à croire, quand nous ne pensons point à ce qui nous en empêcherait ; propension qui est une suite de notre volonté habituelle qui renferme en soi la volonté de savoir. L'on aime

à croire, parce que croire nous tient lieu de savoir, non pour la satisfaction de l'entendement, mais pour l'acquiéscement d'un désir naturel. Voilà le principe de toute erreur, qui ne peut jamais être une conséquence légitime d'une vérité. Mais il nous arrive très-facilement de ne point penser à ce qu'il faudrait pour aller au vrai; et ce *non-penser* laisse au désir de savoir la facilité de se précipiter à vouloir croire ce qui n'est point. Cette facilité n'est pourtant pas une nécessité, parce que l'ame n'ayant besoin ni de raison, ni de pensée pour ne pas se décider, peut toujours donner du temps à des changemens qu'elle fera ou qui surviendront dans ses pensées. Que l'on se rappelle ce que j'en ai dit aux chapitres XXIV et XXV.

Or jamais, peut-être, personne n'est sorti de l'enfance qui n'ait pensé que si l'on croit facilement, l'on se trompe facilement, et ne se soit proposé en conséquence de ne pas courir. Mais cette volonté n'a pas la

même force en tous, ni tout-à-fait le même objet. Selon qu'on aime plus la bonne foi ou la supercherie, la vérité ou les illusions de l'amour propre, l'on met son attention plus fortement en garde pour ne pas se tromper ou pour ne pas se laisser tromper; on s'habitue à rappeler toujours à son souvenir qu'il est facile de s'abuser, ou à soupçonner que l'on nous tend quelque piège: et d'ordinaire ceux qui se méfient le plus d'autrui, se méfient le moins de leur amour propre qui est le plus fin de tous les trompeurs, comme tout le monde en convient, lorsqu'il est question de ce que ce flatteur chéri peut sur les autres; mais bien des gens l'oublient, lorsqu'il s'agit d'eux; ou ils se rassurent sur leur esprit, sans songer que notre amour propre en a toujours autant que nous, et que plus on en a, plus il peut aller loin, comme on le voit dans les confessions de Rousseau, et dans plusieurs autres grands écrivains qui ont proné l'orgueil, comme la vertu des grandes ames,

et par conséquent la leur, et ont flétri l'humilité du nom honni de vertu monacale. Cependant l'humilité n'est que l'amour de la vérité et de la justice en ce qui regarde l'estime et la grandeur ; et si elle nous porte à n'avoir pas une haute opinion de nous, à songer qu'entre nos semblables

. . . . fantômes d'un moment,
Dont l'être imperceptible est voisin du néant,

il y en a, Dieu sait combien, qui valent mieux que nous ; ce n'est qu'autant que cela est vrai. Elle ne nous défend pas de reconnaître nos talens, nos moyens. Au contraire elle veut que nous tâchions de savoir au juste *quid valeant humeri*, sans présumer, sans vouloir faire tort aux autres pour nous élever sur eux, et sans cesser d'être justes envers ceux qui sont au-dessus de nous. Comment donc se fait-il qu'à force d'étudier l'on parvienne à méconnaître une vertu, dont on s'est habitué dès l'enfance à outrer les démonstrations dans une politesse si reçue qu'elle cesse d'être hypo-

crisie ? C'est que la volonté peut beaucoup sur l'entendement. Aussi a-t-on pu songer que toute la supériorité d'esprit dont on croit que la nature a doué quelques individus, n'est jamais qu'une conséquence de ce que des passions plus fortes font vouloir plus fort.

Il n'est donc pas douteux que la manière de penser, les fermes résolutions, les habitudes vertueuses qui constituent l'homme bon moralement, quoiqu'elles tiennent en grande partie à un concours de causes, à une suite d'événemens qui n'ont pas dépendu de lui, elles ne laissent point d'avoir tout le mérite de la bonne volonté laquelle y a eu la part la plus directe.

Il nous reste à faire voir la fausseté de l'autre objection du méchant contre tout mérite. Il prétend que jamais homme ne fait rien que son but ne soit son propre intérêt. Or quoi qu'ait fait d'avantageux pour nous qui que ce soit, s'il n'a voulu que ses avantages, quel titre aura-t-il à notre reconnaissance ?

Ce sophisme est aussi captieux qu'exécrable. Car dans la proposition dont il part, les mots qu'il emploie, peuvent sembler d'abord ne signifier qu'une vérité très-reconnue, que le but de notre volonté est toujours notre bien-être. Notre intérêt, *quod nostra interest*, est ce qui nous importe; et ce qui nous importe, est notre bien-être. Cependant ces mots ne sont point du tout synonymes, et tandis qu'il importe à notre bien-être que nous nous intéressions au bonheur de notre prochain, l'homme qui n'a en vue que son propre intérêt, n'est ainsi qualifié communément que pour faire sous-entendre qu'il n'a aucun égard à l'intérêt des autres, qu'il est ce que les Anglais appellent *a selfish*, un homme qui se fait remarquer par cette abominable qualité de ne songer qu'à ses avantages. Mais c'est moins dans le mot que l'erreur échappe, et se glisse, que dans le change que l'on prend du sujet de la proposition. Lorsque je dis que le but

de notre volonté est toujours notre bien-être, je parle du but de cette volonté habituelle à laquelle notre nature nous nécessite, et lorsque l'on dit que l'homme n'a jamais d'autre but que son propre intérêt, l'on parle du but de chaque volition individuelle. Il s'agit de savoir si nos actions peuvent avoir quelque mérite. Il faut pour cela qu'elles soient faites pour une bonne fin; il est évident que cette bonne fin doit avoir été voulue explicitement; qu'il n'est point question d'une volonté qui n'est pas un acte de notre faculté, mais une tendance de notre nature.

Or il ne s'ensuit nullement de ce que la tendance de notre nature a un but nécessaire, que les actes de notre volonté aient tous ce même but, tandis que des *non-pensers*, s'il m'est permis de m'expliquer ainsi encore une fois, des *non-pensers* nous laissent la facilité à des inconséquences. Et je conçois parfaitement que le but de notre nature peut être une chose à laquelle je

ne songe point ; mais je nie absolument que le but d'une de mes volitions puisse être une chose à laquelle je n'ai point songé. Si l'on isole une volition, elle n'aura de but que son objet immédiat, la pensée à laquelle la volonté se décide. Mais je puis penser que pour avoir T il me faut S, pour avoir S il me faut R, et continuant ainsi parvenir à penser qu'il me faut B, et que pour avoir B il me faut A, ou au contraire penser que moyennant A j'aurai B, moyennant B j'aurai C etc. Je pourrai donc en conséquence commencer par vouloir A pour avoir T, et cet acte de ma volonté aura pour objet immédiat A, pour but T. Mais il faut pour cela que cette série de pensées, de quelque manière que ce soit, me soit passée réellement par l'esprit : et l'on conçoit que, de tous les termes, le but T sera celui auquel j'aurais pensé principalement ; que je pourrai quelquefois passer si rapidement sur les intermédiaires que leur cours n'en laissant point de trace dans

mon souvenir, je ne sache à la fin d'avoir pensé qu'à T et A ; qu'une habitude acquise par des actes fréquens de me proposer T pour but peut quelquefois me porter à vouloir A sans réfléchir alors que c'est pour T que je le veux. Mais même en ce cas le but de ma volition sera toujours une chose que j'ai voulue explicitement ; et toujours la question du but pour le mérite devra se borner au fait.

Un bon homme courant quelque part pour un intérêt qui le presse, voit hors de son chemin un enfant sans secours en danger de périr. A l'instant le bon homme pense qu'il est de son devoir de se détourner, s'arrêter jusqu'à ce qu'il ait tiré l'enfant du péril. Il se décide et vole à l'enfant. Il ne s'est ressouvenu de son intérêt que pour en réprimer l'empressement, lui préférer le devoir. Comment lui en peut-on refuser le mérite? En supposant que cela n'a pu se faire ainsi, que l'homme n'ait eu d'autre motif. Et pourquoi? Parce qu'on

aime à le supposer. L'on a conscience d'avoir souvent voulu faire accroire que l'on n'avait en vue que le bien de son prochain, lorsque l'on ne travaillait que pour soi. Des esprits qui se piquaient de finesse, ont arrêté leurs regards pénétrans sur les replis de leur coeur pour y apercevoir, y démêler tout ce que leur amour propre pouvait y cacher de plus inhumain; ils se sont faits admirer par des analyses, des développemens de tout ce que peut imaginer de plus dénaturé le sophiste le plus subtil : ils ont peint avec beaucoup d'art dans un faux jour avantageux l'homme tel qu'il est malheureusement quelquefois, faux, fripon, pervers de propos délibéré. Bien des gens qui se reconnaissent dans ces peintures, se persuadent avec plaisir que l'homme ne peut être que cela. Mais qu'ils s'étudient mieux, qu'ils s'observent eux-mêmes plus attentivement : ils verront qu'il s'en faut beaucoup qu'ils soient aussi pervers que leurs principes; que par bonheur ils sont souvent

inconséquens, qu'ils ne sont point parvenus à étouffer sous leur amour propre tout sentiment d'humanité; qu'ils font quelquefois du bien tout bonnement sans songer à en tirer avantage.

Qu'ils réfléchissent ensuite que s'il n'est que trop vrai qu'eux ne peuvent être bons que par un oubli de leurs principes, c'est au contraire en se ressouvenant des siens que l'homme est bon moralement, et d'autant plus bon qu'il voit mieux que la partie de son bien-être qui dépend de lui, est le but de ses devoirs, qui se réduisent tous au bon usage de la faculté de raisonner qui doit diriger nos volitions au but de la nature dont le sentiment, lorsqu'elle est satisfaite, étant le plaisir, le bien-être fait le bonheur.

Il est vrai qu'une partie de notre bien-être ici bas, la bonté morale, par rapport au bonheur d'une autre vie, n'est qu'un moyen. Mais nous bornant en philosophie à la considération de ce peu de bonheur que

nous avons en notre pouvoir ici, cette bonté et ce bonheur ne sont qu'une même chose envisagée sous les deux aspects, de cause et d'effet, aussi inséparables que le savoir et la satisfaction de la curiosité. Vouloir une chose pour une autre, c'est vouloir une chose qui ne nous satisfait point, pour une autre qui nous satisfait. Celle qui satisfait immédiatement, est la chose que l'on veut pour elle-même ; et si l'on disait que la chose qui satisfait, on ne la veut pas encore pour elle-même, mais pour la satisfaction de la volonté, ce ne serait qu'un verbiage de gens qui ne voient point que vouloir la satisfaction de la volonté, ce n'est que vouloir.

Mais si l'homme parfaitement éclairé voit tout cela, il n'est point du tout nécessaire de l'avoir vu pour être bon moralement ; parce que l'on ne doit pas, pour la bonté morale, requérir que tout soit parfait : ce qui ne peut se faire ; de même que la perversité ne saurait être totale, nos facultés

étant bornées. D'où il suit qu'en cette question c'est déraisonner que de pousser aussi loin que l'on peut, les conséquences d'un amour propre qui s'isole, pour supposer des pensées, pour imputer des intentions que non seulement on peut n'avoir pas eues, mais qu'il ne nous est pas possible d'avoir toujours.

Que l'on écoute les sentimens naturels qui nous portent à une association de bienveillance, que l'on rappelle à son souvenir les douceurs d'une tendresse sincère, qu'il ne se peut que l'on n'ait souvent goûtées, l'on concevra que l'on n'est pas fait pour n'aimer que soi. Il faut n'avoir jamais bien réfléchi sur ce que l'on sent, pour penser que nos affections soient une affaire de calcul. Ne calculant donc pas toujours, l'homme pourra quelquefois n'avoir d'autre vue que le bien de ceux qu'il aime. Il y trouvera sans doute son plaisir. Mais ce plaisir, qui est la satisfaction de la bienveillance, plus il est grand, plus il oblige. Reste à

remarquer que pour obliger il n'est d'ailleurs point du tout nécessaire que le bienfaiteur n'ait point d'autres vues. Ne devrai-je point de retour à celui qui m'aime, s'il aime aussi mon frère? Si celui, qui me veut du bien, a en même temps un autre but pour l'amour de soi, il ne souhaite pas non plus que je cesse de m'aimer moi-même pour ne pas lui être ingrat.

CHAPITRE XXIX.

De l'amour de la vérité.

Il est fâcheux d'avoir tant de subtilités à combattre afin que l'on n'établisse pas en philosophie que la reconnaissance n'est jamais que sottise, afin que l'on n'y rejette pas le sens commun en des points qui doivent le plus nous tenir à coeur. Et l'on peut s'étonner qu'il n'ait pas été respecté du moins en ces points par de grands écrivains qui n'ignoraient pas qu'ils allaient se rendre

abominables à bien du monde, qui pensaient même que leur hardiesse pourrait fort bien attirer sur eux des persécutions sous lesquelles il n'étaient pas sûrs de ne pas rester écrasés, ensevelis. Mais ils faisaient gloire d'en avoir le courage par amour de la vérité. Ils aimaient à s'en croire les champions, les apôtres : et plusieurs n'ont pas dissimulé ensuite à quel point ils se flattaient en cela d'avoir mérité les applaudissemens, l'intérêt, la gratitude de tout le genre humain. Ils rentraient ainsi dans le sens commun en ce qu'ils pensaient que l'homme qui écrit pour se faire honneur de ses talens, ne laisse pas d'acquérir un titre à la reconnaissance de ceux qu'il éclaire, lorsqu'il a eu aussi la bonne volonté de les éclairer. Ils n'avaient tort qu'en leur présomption qui les a précipités dans les illusions d'un prétendu amour de la vérité que je crois pour cela très-utile de déceler ici.

Amour de la vérité ! il n'est pas de plus beaux mots pour un philosophe. Mais

afin que des beaux mots ne trompent, il faut y attacher un sens précis, et prendre garde que dans l'application il n'y ait de l'équivoque. Or si l'on appelle *amour de la vérité* le désir et le plaisir de la connaître, le sens est clair, et je ne vois pas de raison pour m'arrêter à ce qu'il y aurait à dire sur la possibilité et sur les suites de trop d'envie de savoir. Car ce n'est guère pour nous exciter à l'étude, c'est lorsqu'on veut dire quelque chose qui peut déplaire, que l'on met d'ordinaire en avant l'amour de la vérité, qui est ainsi l'envie de la faire connaître aux autres. Où il faut commencer par remarquer que ce ne peut être pour le bien de la vérité même, être qui n'existe pas. Ce n'est que pour le bien de gens que l'on chérisse, que l'on peut souhaiter qu'elle soit connue. D'où il suit que, mettant à part les cas où nous y avons un intérêt personnel, le pur, vrai, et très-louable désir de faire savoir la vérité n'a de raison que dans l'amour de notre prochain, en est un

développement, ne va pas plus loin que ce que nous pensons qu'il lui sera utile que l'on sache. Il est pourtant possible que, faute de réflexion, l'on se fasse de la vérité une idole dont on se plaise à croire d'être un adorateur, en devoir de se battre pour lui faire rendre hommage, comme Don Quichotte à sa Dulcinée. Mais d'ordinaire, autant que l'amour que l'on affiche, de la vérité, n'est pas à beaucoup près une illusion de aussi bonne foi, autant est-il plus nuisible. Il est le prétexte le plus fréquent de la médisance, et, comme nous le disions, du scandale des principes contraires au sens commun. Ce qui n'est encore qu'une partie des maux qu'il cause, et que l'on concevra si l'on fait attention à la facilité de l'équivoque entre ce que nous croyons et ce qui est.

Dans le désir, dans le plaisir de savoir, l'objet que l'on aime, est toujours la vérité. Mais dans l'envie de faire embrasser comme vrai ce que l'on nous conteste et

peut déplaire, l'amour qui nous échauffe, n'est plus de la vérité, mais de notre opinion. Car tandis que pour chacun son opinion est la vérité, la vérité est ce qui est en question entre deux opinions directement contraires. Mais notre amour propre nous porte à présupposer que nous avons sûrement raison; qu'il n'est pas possible que ce que nous croyons savoir bien, nous ne le sachions pas aussi bien que nous nous en flattons. Ainsi posant en fait que notre attachement à nos opinions est un zèle pour la vérité, nous nous faisons une vertu des torts que nous faisons à ceux qui ne sont pas de notre sentiment. Nous ne voulons pas voir que pour notre persuasion, pour notre conduite, le jugement de ce qui est vrai, de ce qui est bon est bien tout-à-fait de notre compétence; que même il a force d'obligation pour nous: mais vis-à-vis de nos adversaires nous n'avons qu'égalité de droits, nous sommes tenus aux mêmes égards que nous prétendons qu'ils nous doivent.

Soyons donc justes avec nos semblables ; et comme pour le vrai amour de la vérité, le désir de savoir, nous souhaitons que l'on nous permette nos opinions, trouvons bon que de même on permette les leurs aux autres ; mais sans pour cela nous croire permis d'attaquer le sens commun en des points intéressans : vu que le désir de faire connaître la vérité n'est raisonnable qu'autant que l'on en croit la connaissance utile ; et sur l'article de l'utilité commune la société est en droit d'exiger que l'on s'en tienne au sens commun. J'appelle sens commun les opinions généralement reçues dans tous les pays et dans tous les siècles : à mesure que la vogue de quelqu'une se restreint à des temps, à des lieux plus bornés, il est moins audacieux de la mépriser comme un préjugé vulgaire. Mais il faut observer que, quelles que soient les limites du domaine d'une opinion, le gouvernement est toujours très en droit de nous imposer le devoir de la respecter, tout au moins par

notre silence ; puisqu'il est du soin, dont il est chargé, du bien public, de juger de ce qui lui est utile. Ainsi ce ne doit jamais être une vile crainte qui nous ferme la bouche, qui arrête notre plume, mais le plus noble des sentimens, l'amour du devoir.

Et ce sentiment demande une autre remarque plus généralement intéressante à ce même propos, que la volonté de faire savoir le vrai n'ayant ni bonté, ni raison que dans un amour bien raisonné de nous et de notre prochain, elle doit se concilier avec toutes les autres volontés bonnes et raisonnables que l'on appelle vertus morales. D'où l'on déduit aisément que dans notre association de bienveillance avec tout le genre humain le droit et le devoir réciproque n'est point que l'on veuille toujours instruire, mais que l'on ne veuille jamais induire en erreur. L'on se trouve seulement embarrassé pour les cas où l'on ait de fort bonnes raisons pour ne pas vouloir instruire, et que cependant il faille ou instruire ou tromper.

Je n'envisage dans la difficulté que la conciliation des devoirs ; et je pense que la volonté de tromper est absolument toujours coupable, quelques signes que l'on emploie pour induire en erreur ; mais je crois qu'il faut considérer la bonté ou la méchanceté d'une volition en ce qui importe et sur le total, sans en chicaner chaque partie par une interprétation trop scrupuleuse des signes qu'on se détermine à employer : et, quels qu'ils soient, je pense que pour les expliquer équitablement, il faut en distinguer deux significations, dont l'une, qui leur est propre et ordinaire, lorsque les signes sont des paroles, est leur sens grammatical ; l'autre leur est accidentelle, et bornée à des occasions dans lesquelles ils sont d'un usage très-reçu. Alors ce n'est plus par la grammaire, c'est par l'usage du monde qu'il faut interpréter les phrases ; et que ce soit des mots, que ce soit telle ou telle autre démonstration que l'on a coutume de faire en telle ou telle circons-

tance, la circonstance en réduit la signification à ce qu'un homme avisé croit pouvoir en inférer sûrement dans le cas. C'est ainsi que très-souvent des mots qui par leur valeur originaire présentent tout autre sens, selon le cas où l'on s'en sert, peuvent signifier seulement la volonté soit d'être poli et honnête, soit de rendre ce que l'on croit dû au rang, à la place, à la condition des gens, soit de respecter leur réputation; en un mot la volonté de remplir un devoir quelconque. Ce sont des cas, où s'il fallait prendre à la lettre tout ce que vous aurez dit, vous auriez été flatteur, menteur, hypocrite. Mais ceux à qui vous parliez, s'ils sont aussi bienveillans et justes que fins et clairvoyans, ont pu voir d'abord que très-probablement vous ne parliez ainsi que parce que c'est ainsi qu'en ce cas l'on parle, et que leur supposant assez d'esprit pour le voir, vous n'avez voulu que ce qu'il fallait dans le cas, sans la moindre intention de les induire en erreur. S'ils ne

sont pas assez charitables pour se soucier de justifier l'intention de ceux qui parlent, il suffit qu'ils aient remarqué que c'était un cas où ils ne devaient pas s'attendre qu'on leur parlât autrement, pour qu'ils ne restent pas trompés par le sens littéral de vos paroles.

Or l'on conçoit aisément que tous les cas, où l'on ne peut faire connaître une vérité sans trahir quelque devoir, soit envers les autres, soit envers soi-même, sont tous des cas où les gens sensés songent d'abord qu'au besoin l'on emploira les signes comme il est d'usage à cet objet, qui les réduit à ne signifier qu'une volonté de remplir un devoir. Il paraît donc que l'on peut ainsi toujours, sans en enfreindre aucun, satisfaire à celui de ne vouloir jamais induire personne en erreur. Il est vrai que l'on pourra souvent prévoir que, faute d'usage du monde, et plus souvent encore faute de réflexion, quelqu'un se trouvera trompé. Mais on peut aussi ne voir qu'avec regret

qu'il nous faille quelquefois laisser que les sots se trompent. Devrai-je, lorsqu'un homme a la bêtise de se flatter qu'il extorquera de moi par ses questions un secret, trahir ce secret pour empêcher que cet homme ne s'abuse? Ce sujet demanderait de bien plus longs éclaircissemens, sur-tout pour l'application du principe à la pratique. Mais ils seraient trop déplacés dans mon plan que je dois me hâter d'achever.

CHAPITRE XXX.

Observations sur les principes, et conclusion.

Revenant donc à l'amour de la vérité, au plaisir de la connaître, l'on sent qu'il nous est naturel, et toujours très-actif, comme le désir de notre bien-être dont il fait partie. Aussi sommes-nous stimulés sans cesse à tâcher de le satisfaire en cherchant des raisons dont l'enchaînement nous con-

duise d'une vérité à l'autre. Or cela exige qu'un premier chainon tienne à un *vrai principe* qui doit nous être connu par lui-même sans raison. Autrement ce serait tout au plus le premier chainon ; et la raison par laquelle il nous est connu, serait le vrai principe. Nous avons vu que les sensations, avec le sens intime, sont les principes de la connaissance de ce qui existe. Pour *ce qui est*, pour les vérités de raison, les principes sont des remarques d'évidence immédiate, laquelle peut être envisagée sous deux aspects opposés, et pour ainsi dire sous les deux signes, positif et négatif, selon que l'on s'attache à remarquer la convenance ou la répugnance des idées. Dans les deux cas la remarque exige également l'évidence, et ils peuvent tous deux se présenter sous l'axiôme que l'on appelle principe de contradiction, qui cependant sous cette forme veut plutôt s'appliquer aux questions de ce qui existe, puisqu'on l'énonce avec la limitation d'un *simul* (*en*

même temps, en même lieu), qui serait inutile dans l'application de l'axiôme à ce qui est vrai toujours et par tout.

Mais n'importe. Ce qu'il nous faut observer, c'est que l'on ne part pas toujours de ces principes que j'appellerai *incontestables*. On commence le plus souvent de plus près, par quelque remarque qui nous tient lieu de principe rapport aux conséquences que l'on en déduit, mais absolument parlant ce n'est qu'une raison, bonne ou mauvaise, qui cependant, lorsqu'elle est souvent prise pour principe, acquiert un droit d'usage d'être distinguée par ce nom. Nous aurons donc, outre les principes incontestables, des principes que j'appellerai *adoptifs*, qui pourront être des chainons intermédiaires, plus ou moins éloignés du principe incontestable auquel toute la chaîne tient : et lorsque leur enchaînement a été mis en évidence, on pourra les appeler *principes démontrés*. Entre ceux qui ne le sont pas, l'on pourra

distinguer encore ceux dont tout le monde convient assez généralement, qu'on appellera *principes reçus*. L'on en adopte souvent qui ne sont ni reçus, ni démontrés, parce que les philosophes sont des hommes, et sujets en conséquence à se faire, dans leur amour de la vérité, la même illusion que le vulgaire, de vouloir croire pour se flatter de savoir.

On sait au surplus qu'il faut souvent se contenter d'une probabilité ; et il ne s'agit alors que de lui donner sa juste valeur : ce qu'il faut observer sur-tout dans l'emploi des deux moyens qui sont du plus grand usage pour étendre nos connaissances, et qui reviennent presqu'au même, l'induction et l'analogie. Il est clair qu'à mesure que le nombre des cas observés croît, l'induction a plus de force, et l'on peut remarquer que pour des faits dont nous ne savons que ce que l'on en dit, entre les deux inductions, des cas où nous pensons que l'on nous a dit vrai, et de ceux où l'on nous

a dit faux, nous avons le principe d'une probabilité souvent si petite, qu'elle peut se confondre avec une parfaite incertitude dont la physique s'embarrasse peu, parce que les faits qu'on y avance, sont d'ordinaire des observations, des expériences que celui qui en doute, peut refaire ; mais pour l'histoire l'on serait souvent fort en peine, si l'on n'avait pas la faculté de croire à son bon plaisir.

La probabilité tenant à la vraisemblance, le jugement en est du ressort de la philosophie rationnelle ; mais étant susceptible de plus et de moins, la probabilité, comme toute autre grandeur, peut être le sujet d'une application des mathématiques. On conçoit que par sa grandeur elle peut à l'infini s'approcher de sa limite, la certitude. Mais la philosophie rationnelle doit voir toujours que la certitude des faits est toute autre chose que l'évidence métaphysique. J'ai beaucoup dit pour le faire bien remarquer ; parce que c'est sur-tout la con-

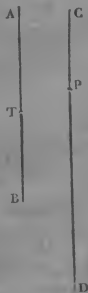
fusion de ces deux genres qui entraîne à s'abuser par des principes adoptifs dans la prétention de démontrer ce qui pouvait ne pas être. De-là les mauvaises raisons que l'on s'efforce de faire passer pour bonnes ; et de-là par contre-coup, dans les anciens temps le pyrrhonisme, et de nos jours le haut mépris de la métaphysique. Car lorsque l'évidence n'y est point, on a beau se tuer de crier qu'elle y est, on ne peut en imposer à tout le monde.

Et ce n'est aussi que par inattention à la différence de ces deux genres que l'on méconnaît la cause de l'incontestabilité des mathématiques pures jusqu'à penser qu'elles doivent cet avantage à la méthode, qui ne leur est pas moins arbitraire qu'à tout autre enseignement qui exige pareillement que l'on aille du connu à l'inconnu. Leur parfaite évidence leur vient de ce qu'on y fait abstraction de toute question de fait. L'on s'y accorde pour les notions qui ne peuvent être fausses, parce qu'elles ne sont

qu'hypothétiques, le sujet y étant déterminé uniquement par sa définition. C'est pourquoi les mathématiques appliquées n'ont plus la même certitude. On n'y fait plus abstraction de ce qui existe, et les résultats se trouvent ainsi affectés de l'incertitude des faits que l'on présuppose.

Mais ce qu'il importe d'observer, c'est que dans les applications la précision géométrique n'a plus lieu. Ce n'est qu'en négligeant les grandeurs imperceptibles que nous pouvons supposer la continuité dans l'étendue des corps, la régularité dans leur figure : et pour cela il faut admettre différens ordres de grandeurs incomparables, quoique de même genre, en supposant nulle, par exemple, une centième partie du millimètre, lorsqu'on parle de myriamètres. Et de même que pour l'espace il faudra renoncer à la rigueur spéculative du point pour le temps, en regardant, par exemple, comme absolument nulle la durée d'une minute tierce ($\frac{1}{5184000}$ de la durée d'une

rotation de la Terre), temps qui échappe avec trop de rapidité pour que notre attention puisse le saisir. Sans cela on mettrait une contradiction dans ses idées en prétendant qu'un même rapport de grandeurs soit, pour le temps, d'une spéculation qui exige l'abstraction de toute question de fait, tandis que l'on veut que ce soit une question de fait pour l'espace.



Dans la spéculation, si le point T parcourt AB avec un mouvement uniforme dont la vîtesse soit a, tandis que P parcourt CD avec une vîtesse x, toujours croissante, plus petite que a, lorsque P part de C, plus grande que a, lorsque P arrive en D, AT donnera la mesure du temps, il y aura un point de CD, où la vîtesse de P sera précisément $x = a$; et les changemens de cette vîtesse x, ainsi que la vîtesse a, pouvant être aussi

grands que l'on veut, il est clair que la spéculation exige que l'on suppose, soit les lignes, soit le temps, divisibles à l'infini, et que l'on conçoive que P n'a la vîtesse $x = a$ qu'à un point géométrique de la ligne CD, dans un point de temps strictement sans durée. Nul espace ne sera parcouru avec cette vîtesse précise ; on la concevra comme la grandeur d'une tendance à se mouvoir, de même que l'on conçoit que celle qui tend le fil auquel un corps est suspendu, est la vîtesse avec laquelle ce corps part, si on coupe le fil. Si je prends pour unité des poids, le poids du corps A au niveau de la mer à l'équateur, et la vîtesse initiale de sa chûte au même endroit pour unité des vîtesses, et que l'on suppose ce même corps porté à l'équateur du soleil, son poids et la vîtesse initiale de sa chûte y seront encore une même tendance, mais la grandeur en sera d'à-peu-près 27,933 ; et son poids, sa vîtesse sur la lune seraient pareillement une même

grandeur, mais réduite à $\frac{1}{5,0978} = 0,19616$.

Cela n'a point de difficulté, si, faisant attention que je suis passé à des questions de fait, je me garde bien d'y supposer le temps effectivement divisé à l'infini. Mais si, reprenant des idées de spéculation pure, j'observe que la vîtesse de la chûte des graves à la fin de 1^{III} doit être 60 fois plus grande qu'à la fin de 1^{IV}, 3600 fois plus grande qu'à la fin de 1^{V}, en continuant cette suite à l'infini, j'aurai la vîtesse initiale absolument nulle ; ce qui non seulement ne s'accorde pas avec le fait que cette vîtesse est 142 fois plus grande à la surface du soleil qu'à celle de la lune, mais implique l'absurde de supposer qu'un mouvement commence sans vîtesse, une tendance existe sans grandeur.

Remarquons donc bien que la divisibilité à l'infini n'est que spéculative, que la physique requiert la possibilité complète, c'est-à-dire qu'il lui faut l'existence du moyen d'effectuer la chose ; que pour les molécules

et les élémens de la matière, nous ne pouvons savoir à quel extrême de petitesse la nature va ; mais pour le temps, comme il n'existe point, il n'est effectivement divisible qu'autant que l'attention des êtres intelligens peut le diviser. Ce qui n'est point cependant une raison pour songer que l'action de la nature ne soit pas réellement continue, tandis qu'au contraire ce n'est qu'en la concevant continue que l'on a besoin de ces remarques pour ne pas s'engager dans une hypothèse absurde en substituant à une chose réelle une chose impossible à se réaliser. L'analyse, en exigeant que l'on fasse une quantité discrète de ce qui ne l'est point, nous force à substituer au fait une supposition fausse. Mais si je suppose que l'action de la pesanteur dans une seconde est la somme de soixante actions, effectuées, chacune au commencement de chaque tierce, je suppose ce qui n'est faux que dans le fait ; au lieu que si l'on suppose qu'elle est la somme d'un nom-

bre infini d'actions, effectuées dans un nombre infini d'instans, la fausseté dans le fait demeurant la même, l'on y ajoute l'absurde des nombres infinis finis.

Mais ce qui embrasse toutes nos remarques, et en est en même temps le principe et la conclusion, c'est que l'on ne saurait être trop attentif à distinguer les deux genres, et lorsqu'il s'agit de ce qui existe, ne jamais oublier que la métaphysique ne peut y atteindre, qu'on ne doit point s'embarrasser de chercher *a priori* ce qui pourrait être. Il faut d'abord s'assurer du fait; et pour la possibilité, si nous ne la voyons pas, cela peut seulement prouver quelque défaut dans nos notions, qu'il nous faudra tâcher de corriger, mais sans supposer que tout doit avoir une raison, une cause finale, tandis que souvent nos volitions ne sont pas raisonnables, rien n'est plus fréquent que le hasard, et c'est vouloir déraisonner que de chercher des raisons en Dieu. C'est sans dessein de ma part que ce livre se-

trouve fini au trentième chapitre. Dirai-je que ce nombre ne peut cependant pas être sans raison, puisque Dieu l'a prédéterminé de toute éternité; qu'il faut donc que cela soit, parce que cet univers ne serait pas le meilleur de tous les mondes possibles, si mon livre n'était pas de trente chapitres précisément, et que c'est apparemment parce que 30 est le produit des trois plus petits nombres premiers? Le but de mon livre est de mettre mes lecteurs en garde contre de semblables sottises.





DE [illegible]